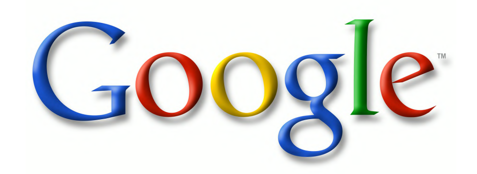
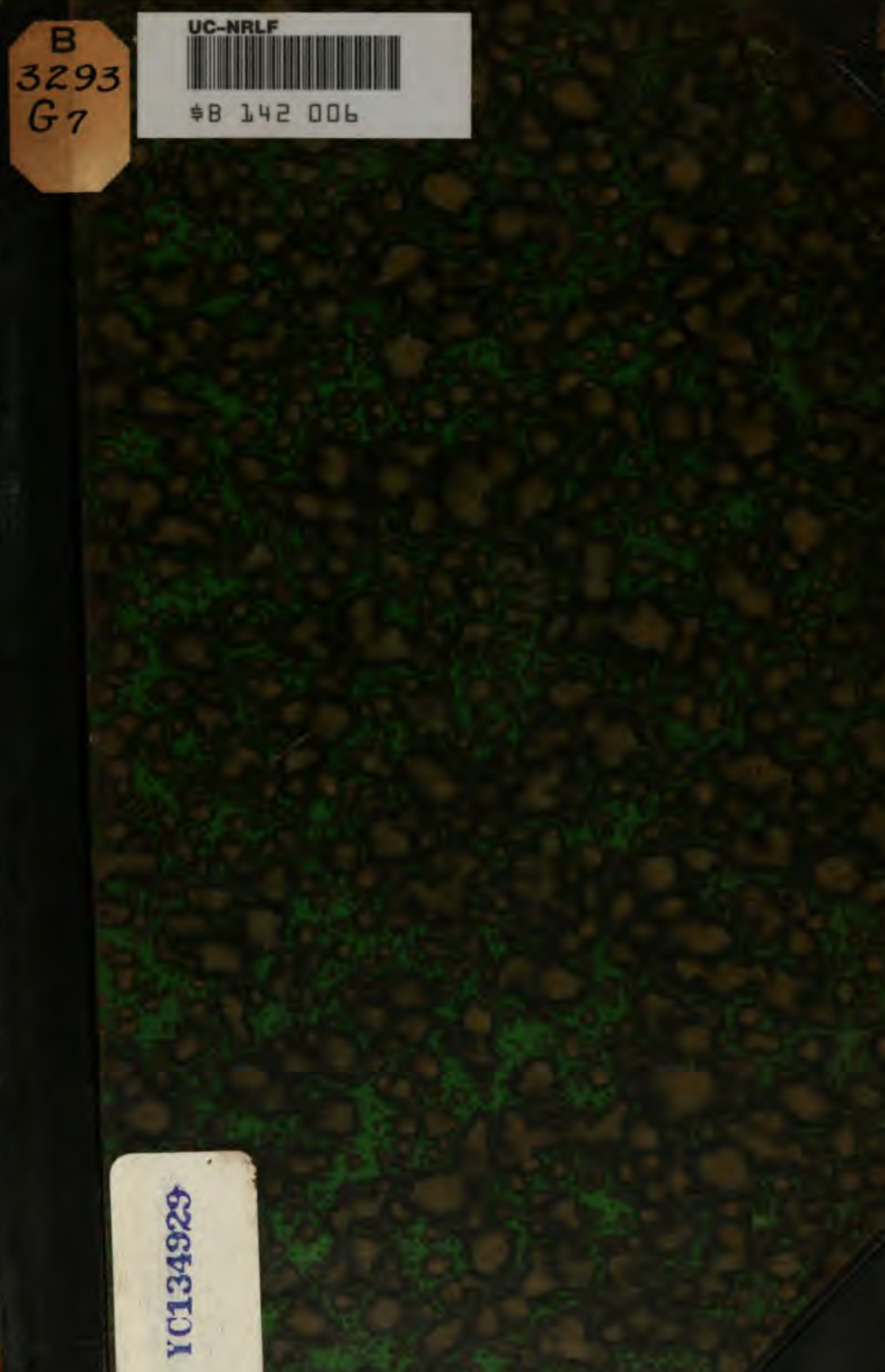
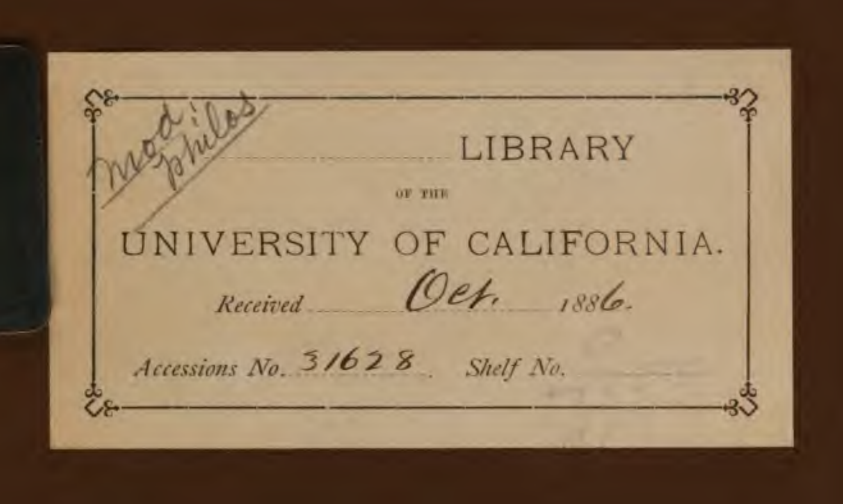



B
3293
G7
UC-NRLF
$B 142 006
YC134929







Grundzüge

der

praktischen Philosophie

Dictate aus den Vorlesungen

von

Hermann Lotze

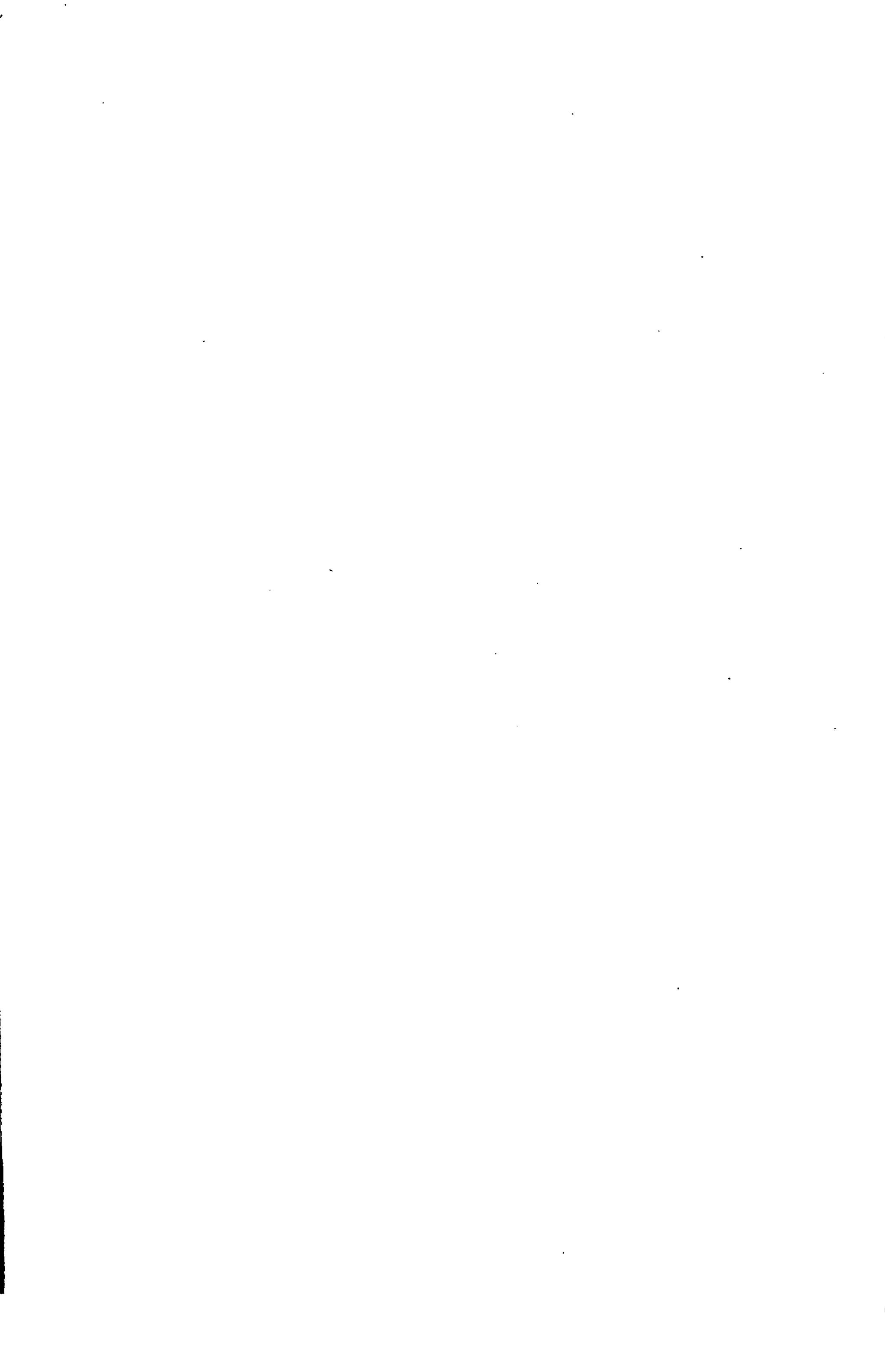
Zweite Auflage



Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1884

Inhalt.

Die Dictate sind bei dieser Auflage dem Abdruck in der Fassung zu Grunde gelegt worden, welche Lotze im Sommer-Semester 1878 ihnen gegeben hat.





Einleitung.

§ 1.

Der Widerstreit unserer Bedürfnisse theils mit dem Naturlauf, theils mit den geselligen Zuständen, das Scheitern unserer Lebenspläne, endlich die Reue und die Zweifel, wie der eigenen Selbstverdammung zu entgehen sei — diese Motive zusammen regen die Frage an: wie sollen wir handeln, um äußeres Lebensglück und inneren Frieden zugleich zu erlangen?

In dieser Frage schon liegt die Voraussetzung, daß es trotz der unendlich verschiedenen Situationen, in denen sich die Einzelnen befinden, doch allgemein aussprechbare und allgemein gültige Regeln zur Erreichung dieses Zieles gebe.

Aufsuchung und systematische Verknüpfung dieser Regeln ist die Aufgabe der *praktischen Philosophie*. Ihre Anwendung dagegen auf die speciellsten Einzelheiten des Lebens ist ebenso dem praktischen Takte zu überlassen, wie etwa auch die Anwendung der allgemeinen Gesetze der Mechanik auf die Umstände eines besonderen Falles individuellen Scharfsinn und einen glücklichen Griff verlangt.

§ 2.

An sich erstreckt sich daher die *praktische Philosophie* keineswegs blos auf die allgemeinen Grundsätze, nach welchen die Löblichkeit oder Tadelhaftigkeit der *Gesinnung* beurtheilt wird, und deren Zusammenstellung den bestimmteren Namen der *Moral* oder *Ethik* verdienen würde. Sie umfaßt vielmehr auch die Regeln der Lebensklugheit, welche den Erwerb der *äußeren* Güter sicher stellt. Die

einfache Bemerkung jedoch, daß kein äußeres Gut uns befriedigen würde ohne das innere der Selbstbilligung, daß ferner unmittelbar nur die Gestaltung unseres eigenen Gemüths, nicht aber die der Außenwelt in unserer Gewalt steht, bestimmt sogleich die Unterordnung der einzelnen Aufgaben.

Zuerst sind diejenigen Vorschriften aufzusuchen, deren Befolgung unserem Handeln eine von allem Erfolge unabhängige Billigung erwirbt. Erst dann, wenn dies feststeht, wie überhaupt gehandelt werden soll und darf, kommt die Aufgabe der Erfindung derjenigen Formen des Lebens, durch welche in Uebereinstimmung mit diesen Gesetzen und zugleich mit Rücksicht auf die bestimmten Verhältnisse des irdischen Lebens der Menschen die größte Summe der äußeren Güter verwirklicht werden kann. Die Philosophie muß sich allerdings in dieser Beziehung auf Vorzeichnung bestimmter Idealbilder beschränken. Die dritte Aufgabe, die noch übrig bleibt, nämlich die Aufzeigung der Kunstgriffe, durch die es im wirklichen Leben gelingen kann, jene Ideale den Umständen nach so weit als möglich zu realisiren, kann sie nur beispielsweise mit heranziehen, muß aber ihre Auflösung dem wirklichen Leben überlassen.

Erster Haupttheil.

Erstes Kapitel.

Aufsuchung der ethischen Principien.

§ 3.

Die Frage 'Wie sollen wir handeln' kann man zuerst durch Zergliederung des Subjects, also unsers eigenen Wesens, zu beantworten und aus ihm die Arten des Handelns, die seinem Begriff entsprechen, abzuleiten versuchen.

In den Anfängen aller Cultur ist dieser Gesichtspunkt in sehr ungünstiger Weise herrschend gewesen: je nach seiner besonderen

Stellung in der Gesellschaft ist da jedem Einzelnen eine besondere Art seines Handelns gegen einen Zweiten vorgeschrieben worden, die weit abweichen konnte von der, die einem Dritten gegen einen Vierten zukam. So hatte der Freie gegen den Sclaven, der Freund gegen den Feind, der Stammesgenosse gegen den Fremden seine ganz eigenthümlichen Rechte und Pflichten. Erst der große Druck, der hieraus entstand, hat nach und nach die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß es höchste Gesetze des sittlichen Handelns geben muß, die für Jeden gegen jeden Andern verpflichtend sind.

Aus der allgemeinen Natur des Menschen also würde man diese Gesetze ableiten müssen. Allein auch in dieser besseren Fassung ist diese Aufgabe nicht lösbar. Sie würde zunächst, wenn sie gelöst wäre, doch nur zu einer Ethik führen, die blos für Menschen, aber nicht für andersartige Geister verbindlich wäre. Von den höchsten Gesetzen aber, die unser Handeln bestimmen sollen, können wir nicht zugeben, daß es außer ihnen auch noch andere gäbe, ohne daß dadurch die unbedingte Würde und Majestät litte, die wir von ihnen verlangen. Außerdem aber: wenn wir nun auch die Natur des Menschen genau erkannt hätten, so wäre es doch nicht selbstverständlich, daß die Aufgabe der Sittlichkeit darin bestände, sich dieser Natur anzuschließen und durch Handeln das fortzusetzen, wozu die Natur von selbst treibt. In der That hat es in der Geschichte der Menschheit nicht blos Schulmeinungen, sondern ascetische Stimmungen von Völkern und Zeitaltern gegeben, welche das Sittliche nicht in der Befolgung, sondern in der geflissentlichen Bekämpfung aller natürlichen Antriebe fanden und dieser Ueberzeugung alle Güter des Lebens opferten.

Will man diese widerstreitenden Meinungen vereinigen, so findet man leicht, daß diejenigen, welche den Anschluß an die Natur verlangen, unter dieser 'Natur' des Menschen nicht blos seine thatsächliche (physische und geistige) Beschaffenheit, sondern auch das mitverstanden, wozu sein Leben und die Ausübung aller seiner Fähigkeiten führen soll, d. h. unter 'Natur' verstanden sie die natür-

liche Bestimmung. Nun aber würde dies eine bloße Tautologie sein, 'der Mensch solle das thun, wozu er bestimmt sei'. Es käme vielmehr darauf an, diese Bestimmung selbst ganz erschöpfend und unzweideutig gewiß auszusprechen.

Dazu wäre nöthig, daß wir den höchsten Gesammtzweck des Weltlaufs erkennen, ferner die Stelle genau bestimmen könnten, die das menschliche Geschlecht in diesem Plane des Ganzen einnimmt, sowie die Leistungen, die ihm deswegen obliegen, und daß wir endlich, da ja doch immer der einzelne Mensch das Subject des Handelns ist, auch noch den besonderen Platz definiren könnten, den jede einzelne Person innerhalb des menschlichen Geschlechts einnimmt.

Hieraus würde nun folgen, daß der Inhalt der höchsten sittlichen Gesetze nur durch eine unermeßliche Erkenntnißarbeit gefunden werden könnte, von der wir alle zugeben, daß sie durch menschliche Kräfte nur mit geringer Annäherung überhaupt ausgeführt werden kann. Es ist aber klar, daß ethische Grundgesetze, wenn sie Werth haben sollen, ganz im Gegentheil dem einzelnen Menschen unmittelbar klar und gewiß sein müssen. Das heißt: es muß eine Stimme des Gewissens geben, die im einzelnen Falle über Löblichkeit oder Tadelhaftigkeit einer vorgestellten Handlung richtet. Wie sich dann diese einzelnen Handlungen unter einander verbinden lassen, um einen Gesammtzustand der Menschheit hervorzubringen, der sich in den Plan der Welt harmonisch einfügt, das kann der Gegenstand weiterer wissenschaftlicher Erkenntniß bleiben, aber beginnen kann eine Untersuchung darüber nur dann, wenn jene einzelnen Urtheile des Gewissens vorher feststehen.

§ 4.

Da wir also aus dem Begriff des handelnden Subjects die Verpflichtungen zum Handeln nicht ableiten können, so versuchen wir es mit dem Prädicat, d. h. wir suchen irgendwie aus dem Begriff der Handlung diejenigen zu bestimmen, die uns obliegen.

Nun würde es gar nichts helfen, die guten Handlungen als diese auszuführenden namhaft zu machen. Denn im Allgemeinen lassen die Begriffe 'gut' und 'böse' keine Definition zu, die nicht darauf zurückliefe, daß wir die ersten ausführen sollen und die anderen nicht. Man bedarf daher ein ganz unmittelbar klares Kennzeichen, wodurch sich diejenigen verrathen, zu denen wir verpflichtet sind.

Dies Kennzeichen hat der Eudämonismus in dem Begriffe der 'Lust' gefunden. Jeder andere Zweck kann in Frage gestellt werden, nur in Bezug auf Lust oder Glück würde es absurd sein, noch einmal zu fragen, warum gerade dies und nicht sein Gegentheil verwirklicht werden solle. So erscheint die Lust als der einzige absolut sich selbst bejahende Zweck und folglich auch das Handeln, das ihn zu erfüllen sucht, als das einzige an sich empfehlenswerthe und verbindliche. Allein so wichtig ohne Zweifel der Zusammenhang der Lust mit den ethischen Principien ist, so reicht sie doch nicht aus, ohne Weiteres selbst als Princip aufzutreten.

Vollkommen klar ist uns nur die Lust eines bestimmten Augenblicks. Unklar dagegen ist es, wie im Zusammenhang des Lebens gehandelt werden muß, damit nicht eine Lust der andern Abbruch thut und die größte Gesammtsumme der möglichen Lust realisirt werde. Auf diese größte Summe aber muß consequent Der hinarbeiten, der überhaupt in der Lust das Princip des Handelns findet. Es würden daher die Regeln des sittlichen Handelns nach dieser eudämonistischen Theorie durch die Erfahrung des ganzen Menschengeschlechts gefunden und als die Klugheitsregeln überliefert werden müssen, deren Innehaltung im gewöhnlichen Verlauf des Lebens die durchschnittlich größte Menge des genießbaren Glückes verwirklicht.

Man sieht, daß dies nur Wahrscheinlichkeitsregeln sein würden, die auch Ausnahmen gestatten müßten. Sie würden dadurch nicht mit der absoluten Würde übereinstimmen, die unser Gewissen den von uns dafür erkannten sittlichen Grundsätzen zu-

schreibt, wie denn überhaupt das Gewissen das Streben nach Lust an sich tadellos und natürlich, aber nicht im mindesten verdienstlich findet; vielmehr diesen letzteren Werth anderen noch aufzusuchenden Handlungsweisen vorbehält, die durch den Zweck der eigenen Lust nicht bestimmt werden.

§ 5.

In völligem Gegensatz hierzu ist von rigoristischen Ansichten (in neuerer Zeit durch Kant) behauptet worden, das sittliche Handeln habe gar keine Rücksicht auf den Erfolg zu nehmen, dürfe überhaupt nicht durch einen Gegenstand bestimmt werden, sondern habe seine Natur und seinen Werth nur in einer formellen Beschaffenheit.

Die Formel Kant's war diese: ‛Handle so, daß die [bei der Wahl deines Entschlusses befolgte] Maxime deines Handelns sich zur allgemeinen Gesetzgebung eigne'. Hiergegen ist zu bemerken, daß diese Formel nicht blos eine Arbeit theoretischer Ueberlegung voraussetzt, durch die in jedem Falle zuerst die bestimmte Maxime gefunden werden muß, nach welcher der Entschluß zu fassen wäre, sondern daß es auch überhaupt eine Täuschung ist, jede Rücksicht auf den herauskommenden Erfolg und auf die Erzeugung von Glück durch diesen Grundsatz ausgeschlossen zu glauben. Wenn es nämlich ganz einerlei ist, was bei unserem Handeln eigentlich herauskommt, so gibt es gar keine Maxime, die man nicht als allgemeines Gesetz aufstellen könnte; vielmehr eignet sich zu einer solchen Verallgemeinerung z. B. diejenige, Jedem das Seinige zu nehmen, ebensogut als die andere, Jedem das Seinige zu lassen. Die erste führt freilich zu lauter Unordnung und Unglück, und nur die andere zu Ordnung und Glück. Aber dieser Unterschied hat blos dann Bedeutung, wenn man als selbstverständlich schon zugibt, alles Handeln müsse auf die Erzeugung von Gütern und deren Genuß gerichtet sein.

Dieser Versuch Kant's beweist also nur, daß auch die am strengsten gemeinte Moral gar nicht jede Verknüpfung mit dem gefürchteten Begriffe der Lust vermeiden kann.

§ 6.

Der erste dieser Mängel, nämlich die Abstractheit und Inhaltlosigkeit der höchsten Formel wird von Herbart vermieden.

Im Gegensatz zu dem Streben nach Ableitung aller Einzelheiten aus einem einzigen Princip, einem Streben, das bei der theoretischen Erkenntniß des Weltbaues seine beschränkte Gültigkeit hat, hebt Herbart hervor, daß die sittlichen Grundsätze, die das Handeln des einzelnen Menschen im einzelnen Augenblick bestimmen sollen, nicht blos unmittelbar klar und gewiß sein, sondern auch einen bestimmten Inhalt haben müssen. Darauf also komme es an, die einfachsten elementaren Verhältnisse eines Willens zu einem andern aufzuzählen, die überhaupt vorkommen können und als deren Modificationen oder Zusammensetzungen alle die Lagen des Lebens zu betrachten sind, in welchen Jemand eine Regel für sein Handeln wünschen kann. Jedes dieser elementaren Verhältnisse sei der Beurtheilung unsers Gewissens vorzulegen und die Antwort desselben abzuwarten, die in einer deutlichen Billigung oder Mißbilligung dieser oder jener bestimmten Verhaltungsart des Wollens bestehen werde. So gelange man zu einer Mehrzahl sittlicher Grundurtheile oder 'praktischer Ideen'. Die Möglichkeit wird nicht geleugnet, daß es vielleicht einer theoretischen Betrachtung gelingt, diese Mehrzahl aus Einem Princip zu deduciren. Allein, wenn es gelingt, so hat blos unser Wissen etwas gewonnen, die Gewißheit, Würde und Verbindlichkeit der praktischen Ideen selbst hätte nichts dadurch gewonnen und würde nichts verlieren, wenn dieser Versuch mißlänge.

§ 7.

Wenn nun das praktische Leben ein einziges höchstes Princip nicht verlangt, so ist es doch anders mit der praktischen Philo-

Inhalt.

Die Dictate sind bei dieser Auflage dem Abdruck in der Fassung zu Grunde gelegt worden, welche Lotze im Sommer-Semester 1878 ihnen gegeben hat.

Wesen eine Lust erzeugt hat. Alles, was dem vorangeht, ist nichts als eine gleichgültige Thatsache, der man einen eigenen Werth blos anticipirend mit Rücksicht auf die daraus entstehende Lust zuschreibt.

Auf der anderen Seite aber muß man bedenken, daß ja 'Lust schlechthin' (in der Allgemeinheit, in welcher wir diesen Namen in solchen Ueberlegungen brauchen) gar nichts ist, was als psychologischer Zustand jemals wirklich werden könnte, mithin auch nichts, was als Ziel unseres Handelns überhaupt aufgestellt werden könnte. So wie es keine 'Bewegung schlechthin' gibt, sondern nur solche von bestimmter Geschwindigkeit und Richtung, so wie man ferner nicht 'Farbe überhaupt' sieht, sondern nur Roth oder Grün ꝛc., so gibt es niemals eine 'Lust schlechthin', die blos größer oder geringer wäre, sondern jede wirkliche unterscheidet sich außerdem qualitativ von jeder andern, so wie Grün von Roth, oder ein Duraccord von einem Mollaccord.

Wenn man dies übersieht und vernachlässigt, so ist es dann natürlich, daß man von der Lust blos Das im Auge behält, was allen ihren Formen gemeinsam ist, nämlich die wohlthuende Affection des genießenden Subjects. In Bezug hierauf nun freilich spricht unser Gewissen deutlich genug und verurtheilt den Egoismus, welcher alle Objecte, Verhältnisse und Ereignisse mit völliger Nichtachtung ihres specifischen Inhalts als bloße Beförderungsmittel des eigenen Wohlseins verbraucht, ungefähr so, wie man gemeine und kostbare Stoffe als Heizungsmittel consumiren kann, um dieselbe gleichartige Wärme hervorzubringen.

Beachtet man dagegen die obige Bemerkung, so kann man auch umgekehrt das Lustgefühl des genießenden Subjects als das einzige Mittel betrachten, durch welches der in den Dingen liegende specifische Werth oder ihre eigenthümliche Schönheit und Vortrefflichkeit erst zur wahren Wirklichkeit gebracht wird, — etwa so, wie das Licht die Dinge bescheinen muß, damit ihre verschiedenen Farben entstehen, die sie ja in der Finsterniß nicht haben.

§ 9.

Wir haben bis jetzt nur das Factum festzustellen gesucht, daß es jene allgemeine und abstracte Lust nicht gibt, die man als Ziel des Handelns aufstellen könnte, und daß anderseits Formen des Handelns, die gar keine Beziehung auf dieses Ziel hätten, ebensowenig den Charakter einer verpflichtenden Würde besitzen können. Es fragt sich jetzt, was uns diese Betrachtung für die wissenschaftlichen Zwecke der praktischen Philosophie helfen kann.

Sehr alt ist der Einwurf, der Begriff der Lust eigne sich zu deren Princip nicht, weil er keinen Grund zu Unterordnungen der verschiedenen Güter darbiete. Nun ist richtig, daß dann, wenn man einmal diesen Begriff mit Abstraction von dem charakteristischen Inhalt der genossenen Güter einseitig mit dem subjectiven Genuß gleichbedeutend setzt, blos noch ein Mehr oder Minder, aber keine Abstufung qualitativ verschiedener Güter möglich ist. Allein einestheils sollte man zugestehen, daß ganz derselbe Mangel auch allen andern für vornehmer gehaltenen Grundbegriffen der Ethik anhängt. Auch sie lassen zwar die Möglichkeit verschiedener Arten des Guten zu; wenn sie aber in den Fall kommen die Werthe dieser Arten vergleichen zu müssen, so folgen auch sie anderen Gesichtspunkten, die mit jenen Grundbegriffen nicht weiter zusammenhängen. Anderseits aber, da wir einmal den charakteristischen Inhalt der verschiedenen wirklichen Lustformen nicht vergessen, so können wir ebenso, wie wir nur aus Erfahrung überhaupt die Existenz von Lust kennen lernen, auch die verschiedenen Werthe derselben uns unmittelbar durch die Stimme des Gewissens offenbaren lassen, und es ist nichts als Pedanterie, diese Kenntniß aus dieser Quelle nicht annehmen zu wollen, sondern für sie einen methodisch tiefsinnigeren Ursprung zu verlangen.

Wäre endlich die Sache so einfach, wie sie jetzt scheint, so gäbe es weiter keine Aufgabe für uns: wir würden in jedem Fall nur dieser Stimme des Gewissens zu folgen haben. Es braucht aber

nicht weitläuftig bemerkt zu werden, daß diese Stimme unzweideutig nur über einfache und reine Verhältnisse eines Willens zum andern spricht. Die meisten Aufforderungen zum Handeln liegen dagegen für uns in verwickelten Verhältnissen, die sich keinem jener einfachen Fälle rein und allein, sondern verschiedenen zugleich unterordnen lassen und daher zu einem Conflict entgegengesetzter Entscheidungen des Gewissens führen. Hier kann die Endentscheidung niemals anders als nach praktischen Grundsätzen getroffen werden, die das Gewissen selbst nicht unmittelbar besitzt, sondern die man aus der Lebenserfahrung lernen muß, und welche die für verpflichtend zu haltenden allgemeinen Bedingungen angeben, unter denen im Ganzen und Großen die größtmögliche Summe des Guten in dem menschlichen Leben verwirklicht werden kann.

Zweites Kapitel.

Die einfachen sittlichen Ideale.

§ 10.

Unsere nächste Betrachtung geht nicht auf die vielen Formen des Genusses ein, die uns schon durch unsere Organisation und ihre Wechselwirkung mit der Außenwelt möglich gemacht werden. Mit Ausschließung dieser sinnlichen Lust, nach der zu streben natürlich aber nicht verdienstlich ist, beschränken wir uns auf die Aufsuchung derjenigen einfachen Handlungsweisen, welche die feinere und geistige Lust einer unbedingten Billigung erzeugen und daher zugleich als Forderungen auftreten, welche der sittliche Geist zu befriedigen hat.

Wir können auch sie nicht eigentlich methodisch ableiten, sondern nur, indem wir den Begriff des Handelns in seine einzelnen Merkmale zergliedern, eine Reihe von Gelegenheiten schaffen, bei denen wir uns auf die einzelnen Aussprüche des Gewissens besinnen.

Nun brauchen wir das Handeln eigentlich nur von einem andern Begriff zu unterscheiden, dem des Wirkens. Wir finden dann, daß Handeln blos da vorkommt, wo eine bewußte Vorstellung dessen, was dadurch erreicht wird, der Ausgangspunkt seiner Verwirklichung ist; ihm entgegengesetzt ist das 'blinde' Wirken der Naturkräfte. Allein das bloße Bewußtsein reicht nicht aus; Handlung ist derjenige Vorgang noch nicht, der aus einer Verknüpfung von Vorstellungen in uns nach irgend welchen Gesetzen mit Nothwendigkeit entspringt und durch Uebergang auf den Körper zu einer äußerlichen Bewegung wird. Wir setzen im Gegentheil voraus, daß auch jene Vorstellungen zwar unentbehrlich für die Entstehung des Handelns sind, aber nicht selbst es erzeugen, daß sie vielmehr für den Willen nur Motive sind, die ihm den verschiedenen Werth möglicher Handlungen vorführen, aber die Wahl zwischen ihnen ihm überlassen.

Die vielen Schwierigkeiten, die in diesem Gedanken liegen, versparen wir auf später; für jetzt behaupten wir, daß für die gewöhnliche Ansicht jede Handlung zugleich eine freie Handlung ist, und daß daher unter den Begriff des Handelns unzählige sogenannte Thaten, die wir alltäglich ausführen, gar nicht gehören. Die meisten unserer Körperbewegungen, auch wo sie einen Zweck haben, z. B. einen Gegenstand zu erreichen oder zu vermeiden suchen, sind nichts weiter als völlig willenlose, durch einen Willen weder erzeugte noch immer durch ihn unterdrückbare Nachwirkungen, die sich nach physiologischen oder psychologischen Gesetzen an unsere früheren Zustände knüpfen, also durch und aus uns geschehen, aber nicht von uns gethan werden.

Wir beschränken daher den Namen des 'Handelns' auf diejenigen Fälle, wo eine Vorstellung verschiedener möglicher Handlungsweisen, ferner eine Vorstellung ihres verschiedenen Werthes und endlich eine Entscheidung zwischen ihnen vorangegangen ist, welche wir, gleichviel jetzt ob mit Recht oder Unrecht, der freien Bestimmung unseres Willens zuschreiben.

§ 11.

Achten wir darauf, daß Handlungen nicht aus einem blindwirkenden Grunde, sondern aus einem bewußten Motive und zwar aus einer Schätzung des Werthes eines vorgestellten Verhaltens entspringen sollen, so werden wir

I. Erregbarkeit des Gemüths für Motive und jene Wärme des Gefühls verlangen, die in jedem Augenblick auf das Glück oder Unglück theilnehmend eingeht, welches sie durch ihre Handlungen entweder ändern will oder durch allgemeine Grundsätze zu ändern genöthigt ist. Dagegen jene unbestechliche vollkommen kalte, maschinenmäßige Redlichkeit, die allgemeinen Gesetzen immer gehorcht, unerfreut durch das Glück und unbekümmert um das Unglück, welches sie erschafft, kann im wirklichen Leben an dem richtigen Orte etwas sehr Nützliches sein, ist aber an sich nur Gegenstand sittlicher Mißbilligung.

An dieser Erregbarkeit des Gemüthes sind dreierlei nähere Bestimmungen noch besonders zu erwähnen:

1. wird natürlich die Intensität derselben ihren Werth erhöhen. Wir verlangen

2. aber neben dieser Größe der Erregbarkeit auch ihre Vielseitigkeit. Im Leben mag es wieder vorkommen, daß mit der Theilung der Arbeit auch eine Theilung der Empfänglichkeit zum Vortheil des allgemeinen Wohlbefindens eintritt, da allerdings Einseitigkeit häufig vollkommen macht in Bezug auf das, was sie treibt. Allein für sich genommen ist jede solche Beschränktheit sittlich unschön, durch welche unser Handeln zur Aehnlichkeit mit den wunderbaren Kunsttrieben der Thiere herabgedrückt wird, denen ebenfalls die freie Regsamkeit und nach allen Seiten gerichtete Empfänglichkeit der Phantasie fehlt. Endlich wird man

3. die Erregbarkeit nicht blos vielseitig, sondern auch proportional dem wirklichen Werth der Dinge wünschen, von denen sie Eindruck erfährt: sie soll das Große ernst, das Kleine leicht,



nicht Alles mit gleicher Feierlichkeit und gleicher Hartnäckigkeit betreiben.

§ 12.

II. Motive sollen aber nicht blos Motive bleiben, sondern zu Wirkungen auf die Außenwelt führen, durch welche sich *Handlungen* von *Gesinnungen* unterscheiden. In dieser Beziehung kann man ganz allgemein die sittliche Vorschrift aufstellen: 'Du sollst *handeln*' — und man wird damit sagen wollen, der Mensch solle keineswegs darauf warten, daß ihn die Umstände *zwingen*, überhaupt etwas zu thun, sondern mit erfinderischer Initiative soll er sich einen Bereich wählen, in welchem er durch sein Handeln Güter der Schönheit, des Glückes, oder der Gerechtigkeit verwirklichen kann. Alles *blos contemplative* Leben bedarf in jedem Einzelfalle seiner besonderen Berechtigung und kann niemals allgemein dem *thätigen* Leben vorgezogen werden. Ohnehin bringt blos dieses letztere die Verhältnisse hervor, die einen würdigen Gegenstand der Contemplation ausmachen.

Im Einzelnen kann man diesen allgemeinen Ausspruch in drei theilen:

1. soll weder das Handeln auf das an sich Unmögliche unfruchtbar gerichtet sein, noch ein Kampf geführt werden gegen das, was unvermeidlich ist. Dies ist der Gedanke der *Resignation*, durch welche alle unsere Thätigkeit auf *reelle und erreichbare Ziele* eingeschränkt wird.

2. aber: diejenigen Pläne, deren Ausführung möglich ist, soll man nicht blos als Pläne hegen und, wie häufig vorkommt, vor der gemeinen Arbeit und Mühe sich scheuen, die allein zu ihrer Verwirklichung führen kann. Dies ist aller hochfliegenden Schwärmerei gegenüber die Forderung der *Energie*, die um des Großen willen auch das Kleine nicht verachtet.

3. endlich aber kann es Handlungen geben, die nicht blos möglich, sondern nach unserer Ueberzeugung durchaus *geboten* sind. Dann wird gefordert, daß unser Handeln und unser Wille in Ueber-

einstimmung sei mit unserer Ueberzeugung. Dies ist die Forderung der Gewissenhaftigkeit, die man aber richtig deuten muß: in allen Fällen, wo wir wissen, daß es verschiedene Ueberzeugungen gibt, haben wir blos dann die Pflicht, der unsrigen unbeirrt zu folgen, wenn wir überhaupt genöthigt sind zu handeln. Dagegen ist es ein verderbliches Princip des Fanatismus, unsere Ueberzeugungen auch da durchsetzen zu wollen, wo gar keine Pflicht zum Handeln vorliegt.

§ 13.

III. Jede Handlung muß irgend einen Zustand irgend eines Wesens oder Dinges entweder verändern oder ihn gegen drohende Veränderung schützen. In Bezug auf diesen Inhalt der Handlung können wir

1. sagen, daß überall wohlgefällig die Pietät ist, welche jedes Naturproduct und jedes Naturereigniß, das in dem Plane des Ganzen seine berechtigte Stelle einnimmt oder einzunehmen scheint, mit Achtung ungestört sein und sich entwickeln läßt, ja (soweit dies möglich ist) seine Entwicklung unterstützt, niemals aber störend darein eingreift, ohne durch einen besonderen Grund dazu berechtigt zu sein. Dieser Grundsatz verurtheilt jeden zwecklosen Zerstörungstrieb auch gegen Unbelebtes; ihren größeren sittlichen Werth erlangt natürlich diese Pietät in dem Verhältniß von Geistern zu Geistern, und bildet dann das, was wir Wohlwollen nennen. Es kann

2. vorkommen, daß zwei an sich zulässige Bestrebungen verschiedener Geister sich an einem und demselben Gegenstand begegnen. Es gefällt dann, wenn keiner von beiden auf seiner ausschließlichen Befriedigung besteht, sondern beide soweit zurücktreten, daß beide theilweis gleichmäßig befriedigt werden können. Diese Selbstbegrenzung oder Billigkeit wird von Herbart als Ursprung des Rechts betrachtet. Endlich

3. gefällt die Vergeltung, d. h. wenn zu einem Willen, der ein bestimmtes Maß von Wohl oder Wehe veranlaßt hat, ein ent-

sprechendes Maß des Lohnes oder der Strafe zurückkehrt. Doch ist zu bemerken, daß wir hieraus zwar die sittliche Pflicht der Dankbarkeit sehr leicht, dagegen gar nicht so unmittelbar unser Recht ableiten können, die Strafe selbst zu vollziehen und uns an die Stelle des Schicksals zu setzen, welches uns befriedigen würde, wenn es von selbst die Vergeltung übernähme.

§ 14.

IV. Noch ein vierter Zug gehört zu unserem vollständigen Begriffe des 'Handelns'. Von den Thieren geben wir zwar zu, daß sie mancherlei 'thun', aber von 'Handlungen' pflegen wir bei ihnen nicht zu reden. Wir setzen nämlich voraus (gleichviel ob mit Recht oder Unrecht), daß die Thiere immer sogleich, durch die Anregung eines Augenblicks, zu einer momentanen Thätigkeit bewogen werden, nicht aber durch Grundsätze, welche sie durch die Bearbeitung ihrer Erfahrungen sich gebildet und als den beständigen Grund aller ihrer Handlungen festgesetzt hätten. Mit einem Wort: es gehört zum 'Handeln' eine Persönlichkeit als Subject. Hiermit ist

1. verlangt Consequenz im Handeln: nur dasjenige, was aus solch einem beständigen Charakter fließt, nicht aber die inconsequenten schönen Aufwallungen erfahren unsere sittliche Billigung. Dann aber verlangen wir

2. zugleich, daß nicht jede einzelne Handlung allemal auf einem gefährlichen Kampfe zwischen diesem Charakter und den Antrieben des Augenblicks beruht. Vielmehr als viel höheres Ideal der Sittlichkeit und als etwas, was unter anderm die Erziehung anzustreben hat, erscheint uns die sittliche Gewohnheit, die das richtige Handeln als eine zweite Natur erscheinen läßt, und die wir unter dem Namen der 'Heiligkeit' auch da verehren, wo sie überhaupt gar nicht einen früher vorangegangenen Kampf annehmen läßt. Endlich ist es

3. durchaus nicht ein sittliches Gebot, daß Einer gerade so sein und handeln soll, wie der Andere. Vielmehr soll jeder seinen eigen-

thümlichen individuellen Charakter sittlich so ausbilden, daß er dadurch Güter erzeugt oder selbst ein solches Gut wird, welches kein Anderer in der Welt genau mit derselben Farbe und Eigenthümlichkeit darzustellen vermag.

§ 15.

Diese verschiedenen Ideale, die wir jetzt aufgeführt haben, sind von verschiedenem Werth.

Die erste Gruppe (§ 11) kann man als Naturgaben bezeichnen, über die wir uns freuen, wenn sie da sind, deren gänzlicher Mangel allerdings jede ethische Beurtheilung aufheben würde, deren Intensität aber doch von dem lebendigen Gemüth nicht willkürlich gemacht werden, sondern ihm nur als ein zu erreichendes Ziel vorschweben kann.

Die zweite Gruppe (§ 12) hauptsächlich entspricht dem, was Herbart unter dem Namen der einen Idee der 'Vollkommenheit' oder unter dem Satze vereinigte, alles Große und Starke gefalle im Vergleich zu dem Kleinen und Schwachen. Schon in seiner eigenen Schule ist bemerkt worden (Hartenstein), daß dieses Gefallen nicht eine eigentlich ethische Billigung und daß diese 'Vollkommenheit' nicht selbst eine ethische Vortrefflichkeit, sondern nur eine formelle Bestimmtheit ist, die zwar für sich Interesse oder Gefallen erregt, übrigens aber auf sittliches und unsittliches Handeln gleichmäßig anwendbar ist. Sie war hier blos zu erwähnen, weil ohne sie das sittliche Handeln nicht bestehen kann, nicht aber weil es unmittelbar in ihr bestände.

Auch die vierte Gruppe (§ 14), die den persönlichen Charakter betrifft, schließt sich dem an: sie enthält Formen, in denen nicht allein das Sittliche, sondern nicht minder auch das Unsittliche seine höchste Ausbildung erhält.

Nur die dritte Gruppe (§ 13) enthält diejenigen sittlichen Ideale, welche an sich unbedingte Billigung erregen. Aber auch unter den drei Gliedern dieser Gruppe gilt dies eigentlich genau nur

von dem Wohlwollen. Denken wir uns nämlich (das 2. Glied dieser Gruppe anlangend) einen 'Streit' zwischen zwei Kräften, die von ihm gar keinen Schmerz zu empfinden fähig sind, so würden wir in ihm eine durchaus gleichgültige Thatsache sehen, die nicht weniger werth wäre, als der andere Fall eines einträchtigen Zusammenwirkens ebenso blinder Kräfte. Der 'Streit' mißfällt blos und seine friedliche Ausgleichung gefällt, weil wir von ihm Entstehung von Unlust, von dieser aber Verminderung derselben erwarten. Ebenso (das 3. Glied angehend) Vergeltung, wenn sie in einer bloßen mechanischen Vertheilung von Zuständen bestände, die Niemandem wohl oder wehe thun, würde um nichts besser sein, als jede Unproportionalität und jedes Ungleichgewicht. Sie hat ethischen Inhalt ausdrücklich blos sofern sie 'Verdienst' und 'Lohn', 'Schuld' und 'Strafe' verknüpft, welche vier Begriffe ohne allen angebbaren Sinn sein würden, wenn kein Element der Welt Lust oder Unlust empfinden könnte.

Wir kommen daher auf den ganz einfachen früheren Grundgedanken zurück: sittliche Beurtheilung des Handelns gibt es nur unter der Voraussetzung, daß dies Handeln zu Lust oder Unlust führt. Weiter aber fügt das Gewissen hinzu, daß ethisch verdienstlich nicht das Streben nach eigener, sondern nur das nach Erzeugung fremder Glückseligkeit ist — daß mithin die Idee des Wohlwollens den einzigen obersten Grundsatz alles sittlichen Handelns liefern muß.

Drittes Kapitel.

Von der Freiheit des Willens.

§ 16.

Die moralische Beurtheilung rechnet uns unsere Handlungen nicht blos als Vollkommenheit oder Mangel, sondern als Verdienst und Schuld zu.

Diese beiden Begriffe haben der gewöhnlichen Ueberlegung immer sinnlos geschienen, wenn nicht vorausgesetzt werden dürfte, daß die Handlung, welche geschehen ist, ebensogut hätte unterbleiben können, daß sie also nicht die nothwendige Folge unserer geistigen Zustände, sondern durch einen freien Act des Willens entstanden ist.

Die Ansichten, die über diese 'Freiheit des Willens' streiten, haben wir jetzt durchzugehen.

§ 17.

In sich vollkommen klar und ohne Widerspruch ist der ganz entschiedene Determinismus, der alle Handlungen belebter Wesen aus ihren inneren geistigen Zuständen mit derselben allgemeingesetzlichen Nothwendigkeit hervorgehen läßt, wie die physischen Wirkungen aus ihren blinden Ursachen.

Es gibt nur eine Thatsache, die uns überhaupt auf den Einfall bringen kann, daß es sich mit den Handlungen anders verhalte, als mit diesen Wirkungen, nämlich das Gefühl der Reue und der Selbstverdammung. Damit setzt sich nun der Determinismus so auseinander, daß er in diesem Gefühl nur einen Zustand der Unlust sieht, ganz ähnlich derjenigen Unlust, die wir über uns selbst empfinden, wenn uns etwas mißlingt oder wir eine Aufgabe nicht lösen können. Nur deshalb, weil wir unangenehme Wirkungen von Handlungen empfinden, die von uns selbst ausgegangen sind, knüpfe sich an jenes Gefühl die Täuschung, als hätten die Handlungen, die von außen nicht bedingt worden sind, auch keinen nothwendigen Grund in uns gehabt, und die Unlust, die im Fall des Mißlingens sich gegen das äußere Hinderniß unseres Thuns richtet, fällt in diesem andern Fall, wo unsere eigenen Handlungen uns verdrießen, auf uns selbst zurück und gibt dem Gefühl der Reue die eigenthümliche Färbung, durch die es sich von jeder anderen Unzufriedenheit unterscheidet. Daß wir aber nun aus diesem Gefühl auf eine 'Freiheit des Willens' schließen, ist ein Irrthum, den wir

blos begehen, weil wir nicht die Entstehungsweise dieses Gefühls durchschauen.

Auch praktisch ließe sich diese Ansicht durchführen. Man könnte freilich keine Handlung mehr zu Verdienst und Schuld anrechnen, sondern müßte sie betrachten wie das Verhalten der Thiere, das unvermeidlich ihrem Naturell entspricht. Aber ebenso natürlich würde man es finden, daß das Verhalten des Einen Regungen der Rache oder einer Vergeltung im Andern erregt, die dann nicht mehr als ethische Strafe, sondern nur als mechanische Gegenwirkung gegen empfangene Eindrücke anzusehen wären.

Wem diese ganze Verwandlung des menschlichen Lebens in ein verdienst- und schuldloses Spiel determinirter Kräfte gefällt, der ist theoretisch nicht zu widerlegen. Der Beweggrund, solchen Ansichten zu widersprechen, liegt durchaus blos in einer unbeweisbaren aber starken und unmittelbaren Ueberzeugung, daß es so nicht sei und daß der Begriff eines Sollens und einer Verpflichtung, welcher in dieser Ansicht gar keine Stelle findet, im Gegentheil die allergewisseste und unwidersprechlichste Bedeutung habe.

§ 18.

Mancherlei Versuche hat es gegeben, Nothwendigkeit nach dem Causalgesetze mit der gewünschten Freiheit zu vereinigen.

Aber es ist zuerst ein Irrthum, wenn Herbart meint, um eine Handlung sittlich zuzurechnen, komme es blos darauf an, daß sie gewollt sei, aber nicht darauf, wie dieser Wille selbst entstanden sei. Wenn man sich mit dem Ursprung der Handlung aus einem Wollen begnügt, so macht man vielmehr schon die Voraussetzung, daß dieser Wille durch keine Ursache determinirt sei. Man würde sich dagegen mit jenem Ursprung nicht begnügen, wenn ausdrücklich der Wille als eine innere Bewegung definirt würde, die nach allgemeinen Gesetzen unvermeidlich aus früheren geistigen Zuständen entspringt.

Es ist ferner ganz irrig, daß 'die wahre Freiheit mit Nothwendigkeit identisch' sei. Man kann allenfalls die consequente Entwicklung eines Wesens, das ohne allen äußeren Zwang nur seiner eigenen Natur folgt, mit dem Namen der Freiheit beehren. Allein dieser willkürliche Name bedeutet dann durchaus nichts, was mit der sittlichen 'Freiheit des Willens', die wir wünschen, Zusammenhang hätte. Denn diese letztere Freiheit verlangt durchaus, daß der Geist in seinem Wollen und Handeln nicht blos von äußeren Ursachen, sondern auch von seiner 'eigenen Natur' unabhängig sei, daß er nicht blos die Consequenz dessen ausführen müsse, was in dieser seiner Natur präformirt ist, sondern daß er in jedem Augenblick umkehren, aus dieser Bahn heraustreten und mit einem ganz neuen Anfange die Folgerichtigkeit seiner Entwicklung abbrechen könne.

Dasselbe gilt drittens gegen Kant's Versuch, in dem zeitlichen Geistesleben vollständige Bedingtheit aller späteren Zustände durch die früheren, also völlige Unfreiheit anzunehmen, dagegen dem Geiste als einem 'Ding-an-sich', also gleichsam in einem unzeitlichen Dasein, welches dem zeitlichen Leben zu Grunde liege, eine einmalige Freiheit der Selbstbestimmung zuzuschreiben, durch die er sich denjenigen Charakter geschaffen habe, der nun in dem zeitlichen Leben sich unabänderlich in seine Consequenzen ergießt. Gleichviel wie es sich mit der metaphysischen Zulässigkeit dieser Ansicht verhalten mag, so gibt sie uns statt dessen, woran wir Interesse nehmen, etwas Anderes, was uns ganz gleichgültig ist. Wenn wir nicht in diesem zeitlichen Leben, das wir allein kennen und leben, jene Selbstbestimmung in jedem Augenblick wiederholen können, so werden wir nicht dafür getröstet durch einen freien Act, den wir in einem uns ganz unbekannten Dasein sollen vollzogen haben.

§ 19.

Dem Versuche, diese Freiheit zu rechtfertigen, muß die Frage vorangehen, ob er nicht durch die vorherige Gewißheit ausnahmsloser Geltung des Causalgesetzes verboten werde.

Diese Geltung selbst kann man aus der Erfahrung oder aus apriorischen Gründen ableiten wollen.

Was das Erste betrifft, so kann man nicht einmal behaupten, daß eben die Erfahrung die Gültigkeit des Causalgesetzes für alle Theile des Naturlaufs lehre. Denn viele Gebiete sind hier noch so unbekannt, daß wir nur von den wohlbekannten aus, in denen dieses Gesetz unzweifelhaft gilt, seine Gültigkeit auch auf sie übertragen. Daß dies mit Recht geschehe, leugnen wir nicht, halten aber nicht für selbstverständlich, daß dieselbe Gesetzmäßigkeit auch alle Theile des völlig anders gearteten geistigen Lebens beherrsche.

Durch directe Selbstbeobachtung können wir den Beweis dafür empirisch nicht erbringen. Glauben wir in vielen Fällen nachweisen zu können, wie unser Entschluß durch die vorangegangenen geistigen Zustände determinirt worden sei, so können wir dasselbe in eben so zahlreichen andern Fällen gar nicht. Aber auch die ersten Fälle sind zweideutig. Wenn zwei Motive a und b überlegt worden sind, und dann eine Handlung β ausgeführt wird, welche dem b entspricht, so entsteht nachher freilich für uns allemal der Schein, als sei β natürlich durch b und dessen Uebermacht über a mit Nothwendigkeit herbeigeführt. Allein für die Intensitäten der Motive a und b besitzen wir gar keinen Maßstab, nach welchem wir sie vor der entstehenden Handlung abmessen könnten. Daß b stärker gewesen sei, ist blos eine Hypothese, die wir ex post machen, weil wir eben daran gewöhnt sind, Wirkungen in der Natur aus solchem Uebergewicht einer größeren Kraft über die kleinere abzuleiten. Nehmen wir dagegen an, es sei eben ein freier Wille gewesen, der für β entschied, so wird Alles sich ebenso zu verhalten scheinen. Auch dann werden wir nachher b als das stärkere Motiv betrachten können, nur wird sein Uebergewicht dann eben von dem freien Entschluß herrühren, mit welchem der Wille sich für es entschied.

Alle Selbstbeobachtungen sind daher zweideutig. Man hat sie zu ergänzen gesucht durch eine Statistik, die sich über die Hand-

lungen ganzer Volksmengen erstreckt. Man glaubt gefunden zu haben, daß in gleichen Zeiten und gleicher Volksmenge eine gleiche Anzahl derselben Verbrechen mit größter Regelmäßigkeit sich wiederhole.

Diese Resultate beruhen auf sehr unglaubwürdigen Berechnungen. Wären sie indessen sicher, so würde ihre Deutung zweifelhaft sein. Gäbe es irgend einen geheimnißvollen Grund dafür, daß im Weltlauf ein beständiges Verhältniß zwischen der Summe der guten und der bösen Elemente stattfinden müsse, so könnte sich doch diese Gesetzmäßigkeit nur auf die Gesinnungen beziehen, die das eigentlich Gute und Böse sind, nicht auf die zur Ausführung gekommenen Handlungen, bei deren Aufzählung die allerverschiedensten Grade der Bosheit und Güte unbeachtet bleiben, welche zu Handlungen von derselben Art geführt haben, und ebenso unbeachtet die inneren Bewegungen, die durch äußere Hindernisse von der Begehung einer That abgehalten worden sind. Vollkommen sinnlos dagegen ist die leichtfertige Behauptung: 'zu der Weltordnung gehöre eine bestimmte Zahl von Verbrechen, gleichviel wer sie ausübe'.

Auch die andere Darstellung, nach welcher eben diese Verbrechen keine constante Zahl haben, sondern mit der Lage der Umstände sich ändern, beweist nicht das Vorhandensein eines Gesetzes, nach welchem die Entscheidungen der Willen erfolgen müßten, sondern zeigt nur, daß die oben vernachlässigte immer vorhandene Summe des Bösen bald mehr, bald weniger Gelegenheit zum Uebergang in beobachtbare Thaten findet.

Endlich: mag nun jene constante oder diese variable scheinbare 'Gesetzmäßigkeit' stattfinden, so ist es überhaupt eine Willkür, sie für mehr als eine Thatsache, sie also für eine wirkliche Gesetzlichkeit anzuerkennen. Wäre in der That jeder Wille vollkommen bedingungslos frei, so würde jede regelmäßige oder unregelmäßige Aeußerung in Thaten ebenso gut möglich und ebenso wenig räthselhaft sein, als jede andere. Daß man also in den beobachteten Anzahlen ein solches determinirendes Gesetz vermuthet, geschieht schon

unter der Voraussetzung, daß alle diese Ereignisse bedingenden Ursachen unterliegen. Man kann daher auf diesem Wege keinen Gegenbeweis gegen die Freiheit finden, weil die ganze Betrachtung und der ganze Grund der Verwunderung über jene angeblichen Regelmäßigkeiten schon auf dem Vorurtheil der selbstverständlichen Bedingtheit aller Ereignisse beruht.

§ 20.

Einen anderen Weg schlägt man ein, indem man die ausnahmslose Gültigkeit des Causalzusammenhanges als eine unserem Geiste angeborne und für sich evidente Wahrheit betrachtet, welche jede Freiheit unmöglich mache.

Nun ist aber zu bedenken, daß eben der unendliche Regressus, zu dem diese Annahme nöthigt, die absolute Gültigkeit des Causalgesetzes verdächtig macht. In der That sind z. B. die Naturwissenschaften genöthigt, zum Begreifen der Welt nicht blos eine Unzahl verschiedener Elemente, die ohne Ursache immer waren, sondern auch eine Unzahl von Bewegungen vorauszusetzen, die zwischen ihnen in bestimmten Richtungen geschehen. Aus einer anfänglichen Menge durchaus ruhender Elemente ist keine Bewegung zu erzeugen. Wie weit man nun auch eine weitere Ableitung noch versuchen mag, so setzt sie doch immer wieder neue Bewegungen voraus, und man ist zu dem Geständniß genöthigt, es komme nicht zu der Wirklichkeit aus irgend einer Ursache Bewegung hinzu, sondern sie sei, ursachlos und von Anfang, Bewegung.

Muß dies nun einmal zugestanden werden als ein Thatbestand, so gibt es keinen Grund, warum nicht auch innerhalb des Laufes der Dinge sich vollkommen neue Anfänge eines weiteren Geschehens zeigen sollten, die in dem Früheren keine Begründung finden, wohl aber, nachdem sie einmal in den Zusammenhang der Wirklichkeit eingetreten sind, diejenigen Folgen nach sich ziehen, die

ihnen in ihrer jetzigen Verknüpfung mit der übrigen Welt nach allgemeinen Gesetzen gehören.

Hieraus versteht sich von selbst, daß jeder solche 'neue Anfang', also jeder Entschluß eines freien Willens, rücksichtlich seines Zustandekommens unerklärlich sein muß, denn 'erklären' heißt nichts weiter, als zeigen, daß ein bestimmtes Ereigniß nach allgemeinen Regeln die Folge seiner Antecedentien ist. Die Unbegreiflichkeit der freien Entschließung ist daher kein Gegengrund gegen ihre Annahme, sondern eine Consequenz ihres eigenen Begriffs.

§ 21.

Methodologisch pflegt man ferner einzuwenden, es sei ein unzulässiger Dualismus, die beiden Principien des Determinismus und der Freiheit nebeneinander in der Welt herrschen zu lassen.

Allein blos den Anhängern des ersteren erscheint dies als ein Dualismus. Denn wenn man von dem Begriffe einer nothwendigen Verknüpfung ausgeht, so hat man freilich keinen Grund, auf die Freiheit zu kommen. Setzt man dagegen die letztere als vorhanden voraus, so findet sich, daß sie selber, um nur als das gedacht werden zu können, was sie sein will, eine zwar nicht ausschließliche, aber höchst ausgedehnte Geltung des Causalgesetzes postulirt. Denn zum wirklichen Handeln kann ein freier Entschluß niemals kommen, wenn es nicht ein System von Dingen, Verhältnissen und Ereignissen gibt, die unfehlbar nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängen, so daß der Wille, wenn er einem dieser Elemente einen Zustand a zugefügt hat, mit vollkommener Sicherheit darauf rechnen kann, es werde daraus nur α aber kein anderer Zustand β folgen. Könnte dagegen aus einer Anfangswirkung a alles Mögliche β, γ, δ rc. mit gleichem Rechte folgen, so höbe sich alles Handeln auf, weil man niemals gewiß wäre, durch den gewählten Anfang desselben ein bestimmtes Ziel zu erreichen.

Folglich schließt das Princip der Freiheit das andere des Determinismus in sich ein und der Vorwurf eines Dualismus ist grundlos.

§ 22.

Eine andere Frage ist, ob ein so freier Wille unseren ethischen Anforderungen entspricht. Man äußert häufig, eine so blinde Entscheidung, die das Gute nicht um des Guten willen thue, sei kein Vorzug des Menschen, sondern eine unvernünftige sittlich werthlose Fähigkeit.

Dagegen ist Folgendes zu erwidern: Ganz mit Unrecht spricht man von einem 'blinden' Willen. Denn von Anfang an haben wir den Willen nicht als eine isolirte, für sich selbst vorhandene Kraft, sondern nur als eine Bewegung in einem ganzen lebendigen Geiste, also unabtrennbar von dem Bewußtsein und von der Werthbeurtheilung verschiedener möglicher Handlungen angesehen.

Dies aber scheint uns auch hinzureichen. Sobald die Kenntniß des Werthes der Handlungen vorhanden ist, wird eben dadurch der Wille des Geistes zurechnungsfähig, der sich für die eine oder andere entscheidet. Keineswegs aber hat man außer dem Vorhandensein dieser Erkenntniß auch noch eine mechanische Wirksamkeit derselben anzunehmen, durch welche sie die Richtung des Willens bestimme. Vollkommen unfruchtbar sind namentlich alle Versuche, eine solche Wirksamkeit zwar zuzugestehen, aber sie als bloße 'Einladung' oder 'Inclination' des Willens noch von einer völligen Determination desselben unterscheiden zu wollen.

Endlich muß hinzugefügt werden, daß gar nicht die Freiheit, also der noch unentschiedene Wille das Object moralischer Beurtheilung ist. Man kann diese Freiheit an sich völlig werthlos oder unvernünftig nennen, aber sie ist die Conditio sine qua non, damit Verdienst oder Schuld eines Willens möglich werde. Erst der entschiedene Wille, welcher nun die Freiheit aufgehoben hat, ist ja nach seinem Inhalt böse oder gut, könnte aber keines von Beiden sein, wenn er nicht auf diese Weise entstanden wäre.

§ 23.

Wenn man das Vorige zugibt, soweit man die Freiheit *für sich* betrachtet, so findet man doch neue Schwierigkeit, wenn man sie in dem Zusammenhang mit dem Mechanismus unseres Seelenlebens betrachtet, in den sie doch nothwendig kommen muß, wenn sie wirksam sein will.

Denn jeder Entschluß des freien Willens findet in unserem Gemüth Zustände, theils Vorstellungen theils Gefühle theils Strebungen vor, die er entweder ändern oder gegen bevorstehende Aenderungen schützen muß. Da nun diese Zustände alle ohne Zweifel nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängen, also unter den Begriff eines *Mechanismus* fallen, so würde der Wille, um hier etwas leisten zu können, sich allemal in eine bestimmte Kraft von bestimmter Größe verwandeln müssen, die gerade hinreicht um nach den Gesetzen dieses Mechanismus die verlangte Wirkung hervorzubringen.

Dieser sonderbaren Forderung könnte man durch die Behauptung ausweichen: der Wille thue nichts als *wollen*. Ob das, was er will, auch nur in dem Innern der Seele vollbracht, ob also die Leidenschaften, die ihm entgegenstehen, überwunden werden oder nicht, das hänge nicht von *ihm* ab; vielmehr müsse der Gesammtzustand des Gemüths glücklicher Weise so sein, daß aus ihm von selber die von dem Willen gewünschte Wirkung folge; wo nicht, so habe es bei dem guten Willen sein Bewenden.

Diese Meinung ist blos in *religiösen* Gedankengängen uns geläufig. Das *Gebet* z. B., Gott möge unsern schwachen Willen stärken, bedeutet nicht: Gott solle *für uns* wollen; dies vielmehr behalten wir uns selbst vor. Aber wir bitten, daß dem Willen die wirksame Kraft verliehen werde, die er an sich *nicht* habe; und wir sind dann geneigt, auch unsere moralische Beurtheilung durch den bloßen guten Willen zufrieden stellen zu lassen, den Mangel der Ausführung aber auf die menschliche Schwäche zu schieben.

Es ist jedoch nicht möglich, diese Ansicht durchzuführen. Wenn man sie scharf bestimmt, d. h. den Willen nicht blos im Allgemeinen zu schwach, sondern an sich völlig unwirksam sein läßt, so ist nicht mehr zu sagen, wodurch er sich dann noch von einer bloßen theoretischen Einsicht von der Löblichkeit oder Bosheit einer Handlung unterscheide. Wie wenig man nun auch das Wesen des Willens durch andere Worte beschreiben kann, so ist doch gewiß, daß wir nur da von ihm reden, wo außer dieser Einsicht ein gewisses Maß von Anstrengung zu ihrer Verwirklichung vorhanden ist. Das heißt: jeder Wille muß irgend einen Grad wirksamer Intensität haben.

Soll nun damit die Freiheit bestehen, so könnte auch dieser Stärkegrad durch nichts außer dem Willen bedingt sein, und wir würden also verlangen müssen, daß eine völlige Freiheit nicht blos die Richtung bestimme, welche der Wille nehmen wird, sondern auch die Kraft, mit welcher er in dieser Richtung sich durchsetzen wird. Ist daher unser guter Wille einmal 'zu schwach' gewesen, um unseren Leidenschaften zu widerstehen, so ist das für uns nicht eine Entschuldigung, sondern eine Beschuldigung. Und in der That pflegen wir in unserer Selbstbeurtheilung jenen Ausdruck ['zu schwach'] nur im Sinne eines Tadels gegen uns zu gebrauchen.

Hiermit endigen wir diese Analyse, welche nur darauf berechnet sein konnte, den theoretischen Vorwurf der Undenkbarkeit der Freiheit oder ihrer Unzulässigkeit in dem Ganzen unserer Weltansicht zurückzuweisen, die aber zugleich die durchaus paradoxen, deswegen aber nicht weniger möglichen Vorstellungen aufführen sollte, die man fassen muß, wenn man sich entschließt, diese theoretisch unbeweisbare Freiheit als 'ein Postulat der praktischen Vernunft' anzuerkennen.

Zweiter Haupttheil.

Uebergang.

§ 24.

Die früher behandelten ethischen Ideale, deren Mittelpunkt zuletzt die Idee des Wohlwollens ist, halten wir für verbindlich für alle Geister, wie auch sonst deren Natur beschaffen sein mag. Verfolgen aber können wir die Verwirklichung derselben natürlich blos in unseren irdischen Verhältnissen.

Das Folgende erscheint daher als eine Anwendung des Vorigen auf die Situation der Menschenwelt, allein wir wünschten dies nicht so verstanden, als wenn diese Anwendungen nur Beispiele der allgemeinen ethischen Ideen wären, d. h. Beispiele, an denen im Grunde blos das von Werth ist, was in ihnen noch das Allgemeine wiederholt, während ihre speciellen Eigenthümlichkeiten werthlose Zugaben wären, die nur nicht fehlen könnten, wenn das Allgemeine realisirt werden soll.

Vielmehr umgekehrt: erst in diesen Einzelformen, welche das Allgemeine annimmt, kommt der Reichthum des Werthes zum Vorschein, den es aus sich entwickeln kann, aber nicht entwickelt, so lange es allgemein bleibt. Die Liebe der Geschlechter, Eltern- und Geschwisterliebe, Freundschaft, Kameradschaft &c. sind specielle durch die Naturverhältnisse der Menschen veranlaßte Formen des Wohlwollens, von denen jede in ihrer lebendigen charakteristischen Färbung viel mehr werth ist, als das allgemeine Wohlwollen an sich. Und ebenso sind andere bestimmte Tugenden, die nur durch jene Naturbedingungen des menschlichen Lebens möglich werden, für viel mehr zu achten, als für bloße Beispiele ihrer allgemeinen Oberbegriffe.

§ 25.

Die Anordnung des Stoffes wird einfach sein. Es ist ziemlich nutzlos und nur eine logische Unterhaltung, zu untersuchen,

ob die praktische Philosophie als ein System von Pflichten, von Rechten, von Tugenden oder von Gütern zu gestalten sei. Alle diese formalen Begriffe würden doch immer blos denselben Inhalt zu behandeln haben, dessen Verwirklichung wir entweder von uns, als unsere 'Pflicht', oder von Andern gegen uns, als unser 'Recht', verlangen oder die wir als Thätigkeitsweise Jemandes, oder als durch sie hergestelltes Product schätzen und verehren.

Kein einziger dieser Allgemeinbegriffe aber würde aus sich selbst heraus zu den einzelnen gesuchten Unterarten führen, bevor wir nicht die bestimmten Einzelverhältnisse kennen gelernt hätten, in Bezug auf welche diese so allgemeinen Forderungen erst ein bestimmtes Gepräge annehmen können.

Das heißt also: wir müßten auch dann ausgehen von der Berücksichtigung der Anwendungspunkte, welche unserem sittlichen Streben durch die Naturverhältnisse gegeben sind, unter denen wir leben.

§ 26.

Diese Verhältnisse selber stellen wir uns nicht als einen ordnungslosen Haufen vor, sondern folgen allerdings der Annahme, daß die schöpferische Kraft, welche uns in sie versetzt hat, etwas mit ihnen gewollt hat, daß sie also eine Reihe geordneter Antriebe bilden, durch die unsere sittliche Entwicklung geleitet werden soll.

Allein auch nicht mehr, als solche Antriebe. Wir meinen nicht, daß Alles, was die Natur thut, für uns ein sittliches Muster sein kann oder daß alles Unnatürliche auch unsittlich sei. Ueberall sind vielmehr die Naturthatsachen nur als Ermahnungen zum Nachdenken darüber zu fassen, durch welche Art des Handelns ihnen das größte mögliche Gut abzugewinnen sein würde.

Diese Frage endlich stellen wir nicht zum ersten Mal auf, sondern so lange das Menschengeschlecht existirt, ist es beschäftigt gewesen, sie thätig aufzulösen durch Stiftung der großen ethischen Institutionen, die sich durch allen Wechsel der Geschichte hindurch in verschiedenen Gestalten erhalten haben.

§ 27.

Wenn wir nun einestheils ohne diese geschichtliche Vorarbeit des Menschengeschlechts gar nicht aufmerksam werden würden auf Alles, was Gegenstand unserer Behandlung sein müßte, so ist andererseits auch dies geschichtliche Streben niemals abgeschlossen.

Die praktische Philosophie jedes Zeitalters hat daher die Aufgabe, aus den menschlichen Institutionen dasjenige auszuscheiden, was nach den bis zu diesem Zeitalter gemachten geschichtlichen Erfahrungen in seinen weiteren Folgen und Consequenzen mit den allgemeinen ethischen Anforderungen nicht so übereinstimmt, wie es frühern Zeiten schien. Oder anders gesagt: die praktische Philosophie ist selbst ein Theil dieses praktischen Bestrebens der Menschheit, aus den gegebenen Naturverhältnissen das möglich größte Gut zu gewinnen.

Von diesem Gesichtspunkte aus kann sie, namentlich wenn man sie nach häufigem Gebrauch mit dem Namen des 'Naturrechts' bezeichnet, in einem unklaren Verhältnisse zu dem zu stehen scheinen, was im engeren Sinne 'Recht' heißt. Hierüber reicht es jetzt vollkommen hin, uns so auszudrücken: die praktische Philosophie hat nur die Ziele zu bezeichnen, deren Verwirklichung man anstreben muß, so oft es sich *de lege ferenda* in einer menschlichen Angelegenheit handelt. Zu einem gültigen und verbindlichen 'Rechte' können ihre Behauptungen nur auf demselben Wege werden, auf dem wir später jedes Recht in der Gesellschaft werden entstehen sehen.

Viertes Kapitel.

Von der Einzelperson.

§ 28.

Sowohl sein Dasein, als die Möglichkeit der Fortsetzung desselben und jeder sittlichen Ausbildung verdankt der Einzelne so

sehr der menschlichen Gesellschaft, in der er enthalten ist, daß man von ihm den Anfang der Betrachtung nur dann machen kann, wenn man das Dasein dieser menschlichen Gesellschaft bereits voraussetzt, sie aber nur als Vielheit anderer Einzelnen ansieht, die noch durch keine bestimmten Institutionen, sondern blos durch die Möglichkeit eines Verkehrs überhaupt untereinander zusammenhängen.

Unter dieser Voraussetzung läßt sich fragen, worin der sittliche Zweck, die Pflicht und das Recht der einzelnen Personen bestehe.

§ 29.

Die erste Frage ist verschieden beantwortet von der antiken Bildung und von der christlichen.

Dem Alterthum erschien der Mensch ohne deutliche Anknüpfung an einen über das irdische Leben hinausgehenden Zusammenhang vorzugsweise als ein Naturgeschöpf, dessen nicht sowohl sittlicher als überhaupt natürlicher Zweck nur darin bestehen konnte, alle von der Natur verliehenen körperlichen und geistigen Fähigkeiten zur intensivsten und zugleich harmonischsten Ausbildung zu bringen.

Es ist nicht nöthig, das Richtige hieran hervorzuheben, wohl aber zu bemerken, daß in dieser 'schönen' Entwicklung des Individuums doch ein Zug des Egoismus liegt. Diese ganze Bildung ist nicht eine Vorbereitung der Kräfte zu einer auszuführenden Arbeit, sondern sie ist so Selbstzweck, daß der Selbstgenuß der eigenen schönen Persönlichkeit und ihrer sicheren Haltung gegenüber allen Angriffen von außen den einzigen Inhalt dieses Lebens bildet. Man kann deshalb sagen, daß das Alterthum für alle ästhetischen und formalen Elemente, welche die sittlichen Ideen enthalten, sehr empfänglich gewesen ist, dagegen sehr wenig für das letzte Princip, des Wohlwollens d. h. des Dienstes für Andere, das den Mittelpunkt der ethischen Ideen ausmacht.

Den Gegensatz hierzu bildet, unter dem Einfluß des Christenthums, die Ueberzeugung, daß eigentlich jeder Mensch nur

zum Dienste für Andere berufen sei, daß das Bestreben, in seiner eigenen Person alle möglichen Vortrefflichkeiten zu concentriren, im Grunde nur ein 'glänzendes Laster' sei, die wahre Sittlichkeit aber in völligem Aufgeben des eigenen Selbst und in der Aufopferung für Andere bestehe. Auch hier ist nicht nöthig das Richtige hervorzuheben und fast ebensowenig nöthig, zu bemerken, daß der Dienst für Andere weder jene ästhetische Bildung ausschließt, noch überhaupt in einer *unbedingten Aufopferung* bestehen kann, welche, wenn sie von Allen geübt würde, gar kein angebbares Resultat erzeugen würde.

Es bleibt also nur übrig, die antike Selbstgenügsamkeit, ohne die ästhetische Bildung aufzugeben, dadurch zu ergänzen, daß alle durch sie erlangten Kräfte der Durchführung eines Lebenszweckes nach Motiven des Wohlwollens zu Gebot' gestellt werden.

§ 30.

Suchen wir dies thätige Leben zunächst im *Verhältniß zur Außenwelt* zu bestimmen, so weisen wir zweierlei zurück.

Zuerst jede *ascetische Richtung*, welche der Sittlichkeit durch Flucht vor jedem natürlichen Genusse zu dienen glaubt und welche dann, wenn sie an die Stelle des Genusses nichts Anderes als Entsagung und Bedürfnißlosigkeit setzt, nur zur Verarmung des Lebens führt und die Entstehung unzähliger Güter der Schönheit verhindert.

Ebenso weisen wir die Behauptung zurück, ein *blos contemplatives* Leben sei vornehmer als das thätige. Jede Contemplation findet einen ihrer würdigen Stoff nur in der Erinnerung an die Wechselfälle und Verhängnisse des wirklichen Lebens. Selbst die Betrachtung der *Natur* erweckt werthvolle Gedanken nur für *den*, der in ihren Einzelheiten Symbole für die ihm bekannten Verwicklungen und Lösungen des wirklichen in Schmerz und Lust den *ganzen* Menschen ergreifenden Lebens wiederfindet.

Auch die antike Bevorzugung der Erkenntniß und eines dianoëtischen Lebens müssen wir zurückweisen. Es hat im Ganzen unserer Bildung freilich seinen guten Sinn, daß man die 'Wahrheit' um ihrer selbst willen und ohne unmittelbare Rücksicht suchen solle. Gleichwohl ist es ebenso richtig, daß die Aufgabe, Das was ist ganz genau so, wie es ist, im Bewußtsein noch einmal zu reproduciren, an sich nicht den geringsten sittlichen Werth hat. Wir schwärmen für 'Wissenschaft' nur deswegen mit Recht, weil wir theils den Nutzen ihres Betriebes für das Ganze des menschlichen Lebens so gut einsehen, daß wir darauf verzichten, für jede einzelne Wahrheit eine besondere Anwendung zu sehen, anderntheils aber, weil der allgemeine Charakter der Wahrheit, ihre Consequenz und die Mannigfaltigkeit Dessen, was mit Sicherheit aus wenigen Principien folgt, uns eine Verwirklichung Dessen vor Augen stellt, was wir in der sittlichen Welt durch unsere Handlungen erreichen sollen.

Gewiß ist daher nur das thätige praktische Leben der Schauplatz, den wir für unsere Kräfte suchen sollen; alle Contemplation aber und alle Ascese sind nur als momentane Lebensformen zulässig, welche die hier gemachten Erfahrungen für das fernere Leben, oder doch für Andere wieder nutzbar zu machen suchen.

§ 31.

Der Inhalt dieses thätigen Lebens wird uns zunächst durch unsere natürlichen Bedürfnisse bestimmt. Erhaltung des Lebens, Vermehrung seiner Bequemlichkeit, Abwehr des eigenen Schmerzes und Theilnahme an den Leiden Anderer, die der Naturlauf unvermeidlich herbeiführt, bilden die Gelegenheiten, welche theils formelle Tugenden, wie Fleiß Geduld Ordnungsliebe und Consequenz, erzeugen, theils zur Ausübung des Wohlwollens um so mannigfaltiger einladen und mahnen, je vielfacher bei größerer Entwicklung der menschlichen Verhältnisse die geselligen Conflicte werden, welche zur Bewährung sittlicher Theilnahme auffordern.

Dies Alles mag der Culturgeschichte überlassen bleiben. Nur das Eine sei erwähnt, daß mit eben dieser Verwicklung der Verhältnisse auch die Nothwendigkeit einer Theilung der Arbeit eintritt.

Die Arbeit selbst ist nur eine Nothwendigkeit und ihre Leistung für sich wird zu einer sittlichen That blos dadurch, daß sie eben als nothwendige Bedingung zu realisirender Güter anerkannt und deswegen nicht gescheut wird. Sie bringt allerdings formelle Tugenden hervor; sie lehrt bereits eine fremde Natur respectiren, sei es auch nur die des Stoffes, den man bearbeitet. Allein an und für sich muß man doch der alten Ansicht beistimmen, daß das wahre menschliche Leben erst in der Muße nach der Arbeit beginne.

Ihre Theilung nun in verschiedene Zweige hat außer den bekannten Vortheilen, welche die Wirthschaftslehre betrachtet, für uns noch den andern, daß der neue sittliche Begriff des Berufes entsteht, durch dessen Wahl und Befolgung sich der Einzelne innerhalb der Gesellschaft, in welcher er lebt, zuerst aus einem bloßen Individuum zu einer Person umwandelt und nun nicht mehr blos das ist, was alle Andern auch sind, sondern in dem Zusammenhang derselben eine nur ihm zukommende Stelle einnimmt.

§ 32.

Es würde ziemlich nutzlos sein, noch von den Rechten und Pflichten der Einzelperson zu sprechen, bevor die bestimmten Verhältnisse in Betracht gezogen werden, unter denen beide entstehen.

'Rechte' glaubt man nicht zu besitzen gegen Naturgewalten, gegen die Elemente und gegen die wilden Thiere. Man macht sie blos geltend gegen Wesen, welche sie verstehen und durch ihr eigenes Gewissen sich zu ihrer Achtung verpflichtet fühlen können. Es ist daher überhaupt nicht passend, zuerst von 'Rechten' zu sprechen, die man habe, und daraus 'Pflichten Anderer gegen uns' abzuleiten. Vielmehr dasjenige, wozu wir in unserem Gewissen

uns gegen Andere verpflichtet fühlen, das bildet das 'Recht' dieser Andern gegen uns, und wird nun zu unserem 'Rechte' nur, sofern wir in den Andern dasselbe Gefühl der Verpflichtung gegen uns voraussetzen dürfen.

Von 'natürlichen Rechten' zu sprechen, die der Einzelperson zukämen, ist daher an sich falsch. Von 'Natur' hat der Mensch blos physische und geistige Fähigkeiten und die Möglichkeit zu ihrer Ausübung, ein 'Recht' zu der letztern aber hat er immer nur in der Gesellschaft, und zwar immer nur in dem Umfange, in welchem diese sich verpflichtet fühlt, eine solche Ausübung zuzugeben. Jedes 'Recht' ist daher eigentlich an sich eine bestimmte Beschränkung einer natürlichen Fähigkeit, oder eines von uns gemachten Anspruches. 'Natürlich' aber kann ein Recht nur heißen, sofern es nicht durch besondere Titel erworben wird, sondern sofern es hinreicht, Mensch unter Menschen zu sein, um die Andern zu seiner Achtung verpflichtet zu wissen.

§ 33.

Von Pflichten könnte füglich hier nur die Rede sein, sofern die Einzelperson sie nicht Andern, sondern sich selbst schuldig wäre.

Alle diese sogenannten 'Pflichten gegen sich selbst' werden jedoch blos verständlich und erscheinen blos verbindlich, wenn man eine Ueberzeugung der Person über den Werth ihrer Stellung in dem Ganzen der Welt überhaupt voraussetzt; und dies geschieht hauptsächlich dadurch, daß ein religiöser Gedankenkreis unsere Gesinnungen beherrscht.

Davon hängt es z. B. ab, wie unser Urtheil über die Zulässigkeit des Selbstmordes ausfallen soll. Dem Alterthum, welches in der Person doch blos ein Naturproduct sah, dessen begreifliches Ziel sein muß, sich so schön und so glücklich als möglich zu entfalten, fand ihn erlaubt, sobald diese beiden Zwecke nicht mehr erreichbar waren. Die christliche Bildung, die dem Menschen einen überirdischen, wenn auch nicht nachweisbaren Beruf und eine

bestimmte Aufgabe auf Erden von Gott zuertheilt denkt, findet darin natürlich den Grund, jede willkürliche Verkürzung dieser auferlegten Prüfung als Frevel anzusehen.

Ganz nach ähnlichen Einflüssen sind unsere Begriffe von persönlicher Ehre verschieden. Allein, wenn wir auch noch so viel unserer Ehre schuldig zu sein glauben, so hat das doch den Sinn, daß wir solche Pflichten nicht gegen uns als bestimmte Einzelperson, sondern gegen den auch in uns lebendigen Begriff der Person überhaupt und gegen dessen Werth im Zusammenhang der Weltordnung zu haben glauben.

Fünftes Kapitel.

Ehe und Familie.

§ 34.

Das erste bestimmte sittliche Institut, die Ehe, ist auf eine Naturthatsache gegründet, deren eigene Nothwendigkeit und Bedeutung wir gar nicht verstehen. Denn es ist wirklich nicht zu sagen, warum eigentlich der Gegensatz der Geschlechter da sein müsse, der ja selbst in das Pflanzenreich hinabreicht; und alle hierüber versuchten Deutungen laufen in Spielereien aus.

Allein das schadet gar nichts. Die Aufgabe der praktischen Philosophie ist blos die: zu untersuchen, wie man diese Naturthatsache zum Besten kehren und ihr so viel sittliches Gut als möglich abgewinnen könne.

In der Beantwortung dieser Frage unterstützt uns nun die Naturbeobachtung sehr wenig. Die Thierwelt zeigt uns allerhand Beispiele der Polygamie und Monogamie, der Polyandrie und Polygynie, und die Thiere befinden sich alle wohl dabei. Die große Verschiedenheit der Lebenskraft in den verschiedenen Lebensaltern läßt allerdings eine Ehe zwischen Eltern und Kindern unnatürlich, aber die zwischen Geschwistern vielmehr recht empfehlens-

werth erscheinen. Auch die Unbehülflichkeit der Kinder motivirt blos ein temporäres Zusammenleben der Eltern zu ihrer Erziehung. Alle diese 'Winke der Natur' sind in verschiedenen Zeiten und nationalen Culturen wirklich befolgt worden.

§ 35.

Der Hauptpunkt der modernen Ansicht über das Ideal der Ehe liegt in unserer Schätzung des Werthes und der Ehre der Persönlichkeit.

Der Mensch ist zwar nicht allein Selbstzweck, aber er ist es in dem Maße, daß er niemals lediglich als Mittel für andere Zwecke benutzt werden darf. Die Erfüllung des Naturzweckes der Fortpflanzung bringt nun den Menschen in diese Stellung allgemeinen Naturkräften unterworfen zu sein und mit dem Eigensten seiner Persönlichkeit, seinem Körper, einem Andern blos als Mittel zur Erfüllung dieses Zweckes zu dienen.

Wir behaupten nach Kant's Vorgang, daß diese völlige Hingabe die persönliche Ehre nur dann nicht schädigt, wenn sie durch ebenso völlige und ausnahmslose Hingabe der andern Persönlichkeit in Bezug auf alle Interessen des Lebens erwidert wird.

Hieraus folgt zuerst, daß die Ehe keine temporäre Vereinigung, sondern eine Gemeinschaft des ganzen Lebens, aller menschlichen und göttlichen Interessen sein muß, daß ferner nur Monogamie diesem Ideal entspricht, weil stets diejenige Partei, die in der Mehrzahl in ein gleichartiges Verhältniß zu einem einzigen eintritt, an Werth verliert und in die Bedeutung eines benutzbaren Mittels zurücktritt. Es folgt endlich, daß der Inbegriff der Pflichten, die von den Ehegatten zu übernehmen sind, überall nach der nationalen Sitte ein vollkommen bestimmter ist und nicht nach Belieben der Zusammentretenden neu bestimmt werden kann. Nur der Entschluß, in dieses Institut einzutreten, beruht auf einem freien Vertrage der beiden Personen A und B, der Inhalt des Instituts selbst ist nicht durch Vertrag abzuändern. Dies entspricht andern

Analogien; z. B. Kriegsdienst, Aemter 2c. können freiwillig aufgesucht und angenommen werden, aber die Dienstvorschriften müssen dann so genommen werden, wie sie an sich feststehen.

§ 36.

Die vollkommene sittliche Gleichwerthigkeit beider Ehegatten hebt die Nothwendigkeit nicht auf, daß in Bezug auf die Aeußerlichkeiten der Lebensführung ein einziger Wille entscheiden muß. Es versteht sich daher zwar von selbst, daß der Mann seine Entschlüsse so viel wie möglich mit den Wünschen und Ansichten der Frau in Uebereinstimmung bringt, aber ebenso, daß bei bleibender Meinungsverschiedenheit die Herrschaft hierüber, also die Vertretung nach außen, die Wahl des Wohnorts, die Annahme eines Amtes, die Entscheidung über die Verwendung des Vermögens ihm allein angehört, während der Frau herkömmlich die Leitung des inneren Hauswesens zufällt, und Rang und Stand und die gesellschaftliche Ehre des Mannes zugleich auch auf sie übergehen.

§ 37.

Es gibt keine Gewalt auf der Welt, welche eine Ehe zwischen zwei Personen machen oder rechtlich erzwingen könnte. Ihr einziger Ursprung ist immer die freiwillige Uebereinkunft der Parteien.

Da indessen jede Ehe innerhalb einer Gesellschaft geführt wird, von welcher sie für sich, ihr Eigenthum und ihre Nachkommen Achtung und Rechtsschutz verlangt, so hat die Gesellschaft ein Recht, eine solenne Verkündigung des gefaßten Entschlusses zu fordern und ihren eigenen Willen (der Anerkennung jenes Entschlusses oder der Beanstandung desselben) auszusprechen.

Den Zweck der Anerkennung, welche zugleich die Verpflichtung zum Rechtsschutz des Anerkannten einschließt, verfolgen alle die bürgerlichen oder kirchlichen Ceremonien, die man häufig irrig als eigentliche 'Eheschließung' bezeichnet.

Jede Beanstandung aber kann ursprünglich nur im Interesse der Gesellschaft und zur Vertheidigung des sittlichen Geistes geschehen, den sie in sich herrschend erhalten will. Die Gesellschaft kann daher eigentlich nur Diejenigen aus ihrem Umkreis verbannen, die ihrer Sitte sich nicht fügen wollen, oder sie kann temporär die Ausübung des anerkannten Rechts zur Eheschließung suspendiren, bis Bedingungen erfüllt sind, unter denen sie ohne Schaden für sich selbst die Ehe anerkennen kann. Allein an und für sich hat die Gesellschaft kein Recht, Strafe auszuüben gegen Handlungen, die blos ihren Anschauungen widersprechen und die noch nicht ihr zu positivem Schaden gereicht haben.

Zu denjenigen allgemeinen Ansichten, die unsere moderne Gesellschaft um jeden Preis aufrecht zu erhalten sucht, gehört so das Verbot der Bigamie und der Ehe zwischen Geschwistern und nächsten Verwandten. Das letztere nicht, weil es einem (nicht nachweisbaren) 'Gebote der Natur' widerspräche, sondern weil eine richtige sittliche Einsicht die Vermischung verschiedener sittlicher Verhältnisse verurtheilt, deren jedes blos rein für sich seine eigenthümliche Schönheit und Würde entfalten kann.

§ 38.

Die Gesellschaft hat keine Berechtigung, eine bestehende Ehe zu lösen; sie muß außerdem annehmen, daß jede mit dem Vorsatz ihrer Unlöslichkeit eingegangen sei.

Trennt sie der Tod, so bleibt es Gewissenssache des überlebenden Theils, in wie weit er sich noch gebunden fühlen will. Die Gesellschaft kann eine zweite Ehe anzuerkennen nicht verweigern, da sie bei allem hohen Werthe der Ehe sie gleichwohl nur für ein irdisches und in seiner Ausschließlichkeit durch ein Naturverhältniß begründetes Institut ansehen kann.

Schwieriger sind die Fragen, in wie weit die Gesellschaft die von den Ehegatten gewünschte Lösung ihrerseits anerkennen darf. Es ist nutzlos hierüber Entscheidung aus dem 'Begriffe' der Ehe

zu suchen. Denn dieser 'Begriff' ist selbst blos das von uns festgestellte Ideal, welches wir erreichen möchten. Je werthvoller aber ein Ideal ist, um so unheilvoller sind seine mißlungenen Verwirklichungen. Und es hilft Nichts, diesen letzteren immer die Consequenzen entgegenzustellen, die aus dem Ideal selbst folgen.

Unser letzter Zweck kann nicht der sein, mißglückte Versuche zur Ausführung des Ideals zu unterhalten, sondern nur der, mit dem geringsten Schaden für die allgemeine Sittlichkeit das Unglück aufzuheben, das in diesen mißglückten Ehen liegt.

Alle Gesetzgebungen hierüber folgen daher zwei Gesichtspunkten. Zuerst der Sorge für die Heilighaltung der Ehe: durch Erschwerung ihrer Trennung, wobei man mit Recht verlangt, daß da, wo einmal die Liebe das verbindende Element sein soll und zugleich außer dem Lebensgenusse auch gegenseitige sittliche Förderung Zweck ist, weder Krankheit noch anderes Unglück, noch Wahnsinn, noch auch Verbrechen und Lasterhaftigkeit hinreichendes Motiv zu dem Begehren der Trennung sein dürfen. Anderseits aber folgt man dem Gedanken, in den Fällen die Trennung anzuerkennen, wo der eine Theil ausdrücklich die Zwecke der Ehe entweder durch bösliches Verlassen oder durch an die Stelle der Zuneigung getretene persönliche Verfolgung unmöglich macht. Ein Auskunftsmittel bei diesen Schwierigkeiten ist ganz sachgemäß die Anerkennung einer factischen Trennung, während das sittliche Band als ungelöst gilt und eine anderweitige Verheirathung der Getrennten nicht zugelassen wird.

§ 39.

Die Zweizahl der Eltern macht an sich deutlich, daß das Kind nicht ihr Werk, sondern ein von der allgemeinen Weltordnung ihnen anvertrautes Pfand ist, gegen welches sie wegen ihrer geheimnißvollen Theilnahme an seiner Erzeugung Rechte und Pflichten haben, die sämmtlich auf dem Gedanken beruhen: das Kind sei ein zu künftiger sittlicher Selbständigkeit bestimmtes Wesen, dessen Entwicklung sie zu diesem Ziele zu fördern haben.

Nur die antike Geringschätzung des weiblichen Geschlechts konnte zu dem Gedanken einer patria potestas führen, welche das bedingungslose Recht über Leben und Tod des Kindes und eine niemals abgestufte Autorität über dessen späteres Schicksal dem Vater zuschrieb.

Die moderne Erziehung sucht im Gegentheil die spätere Selbständigkeit zu sichern und die Selbstentscheidung über das fernere Leben, die Wahl des Berufs und dergleichen möglich zu machen. Bis dahin sind die Eltern standesmäßige Erhaltung und Ausbildung den Kindern schuldig. Diese dagegen können nicht mehr verlangen, als die Mittel der Eltern gestatten; und da sie anders überhaupt nicht existiren würden als durch ihre Geburt in dieser Familie, so müssen sie damit ebenso zufrieden sein, wie mit dem Schicksale in diesem und nicht in jenem Zeitalter und in einer bestimmten Nation geboren zu sein.

Mancherlei Controversen bringen in der Erziehung die thatsächlichen Umstände hervor, die dem Begriff der Ehe schon nicht entsprechen.

Unbestreitbar z. B. haben die Eltern keine Verpflichtung, ihren religiösen Glauben zu verleugnen, weil er eventuell nicht der künftige ihrer Kinder sein dürfte. Dagegen ist nicht richtig, was häufig behauptet und geübt wird, daß man nämlich verpflichtet sei, von früh an und geflissentlich den religiösen und sittlichen Gesichtskreis der Kinder ganz bestimmt zu formen und zu beschränken. Die Erwägung, daß auch der gewissseste subjective Glaube doch ein Irrthum sein kann, muß darauf hinführen, den Kindern zwar kein anderes Muster aufzustellen als das, welches man selbst billigt, im Uebrigen aber von einer souveränen Beherrschung ihrer geistigen Entwicklung abzustehen. Verschiedenes Glaubensbekenntniß der Eltern nun aber widerspricht an sich dem Ideal der Ehe. Es ist daher nicht möglich, aus dem 'Begriffe' derselben allgemeine Entscheidungen z. B. über die Confession zu geben, in der die Kinder zu erziehen sind. Hier kann blos entweder äußerlich durch Gesetz-

gebung oder in jedem speciellen Falle nach Gründen der Billigkeit und Opportunität entschieden werden.

Sechstes Kapitel.

Von dem Verkehr der Menschen.

§ 40.

Obgleich das wichtigste sittliche Institut ist doch die Familie nicht geschickt, die allgemeinsten sittlichen Pflichten und Rechte, der Menschen gegen Menschen, zu lehren. Da in ihr überall ein Band der Pietät herrscht, so verzeiht sie zu viel, was an sich Unrecht ist, und fordert anderseits mehr als allgemeine Pflicht ist.

Dasselbe gilt noch von patriarchalischen Culturen der Völker, die ohne Zusammenstoß mit anders gearteten und bei gleichförmiger Lebensweise eine sehr specialisirte ceremonielle Sitte ausgebildet haben, welche ihr ganzes Leben beherrscht. Man findet gerade hier gewöhnlich große Härte der Strafbestimmungen. Jedes Vergehen wird überhaupt als eine Empörung gegen diese geheiligte Gesammtheit der Sitte gerächt ohne Rücksicht auf den abgestuften Werth, der den verschiedenen zukommt.

Dies ändert sich erst, wenn der Zusammenstoß mit anderen Völkern lehrt, daß es auch andere Sitten geben kann, die auch zu menschlichem Glück und zur Bildung führen. Dann tritt dem Begriff der 'Sitte' der beginnende Begriff eines allgemeinen 'Rechts' gegenüber, dessen Inhalt da verdunkelt ist, wo besondere Pietätsbande Statt finden und nur da deutlich erkannt wird, wo einander sonst fremde Menschen nur im Verkehr auf irgend eine Art zusammenstoßen.

§ 41.

Die ursprünglichste Pflicht des Menschen im Verkehr ist die, jeden Andern ungeschoren zu lassen, bis er den Willen einen Verkehr einzugehen eröffnet hat.

Niemand hat daher das Recht, dem Andern unverlangte Dienste aufzudrängen, obwohl er zugleich die Pflicht hat, sich wohlwollend gegen die Intentionen des Andern zu verhalten, sobald sie ihm kund werden. Jede Bevormundung oder jede negotiorum gestio bedarf immer ihres besonderen Rechtsgrundes, der entweder in speciellen Verhältnissen der beiden Personen (z. B. Eltern und Kinder), oder in frühern Ereignissen (z. B. geleisteten Diensten), oder auch in Bezug auf Manches in der herrschenden Sitte der Gesellschaft liegen kann. Die letztere namentlich gestattet Vieles, was ausdrücklich abgewehrt werden muß, wenn man in ihm eine Störung der Persönlichkeit sieht.

Aus diesem Grundsatz der persönlichen Unantastbarkeit folgen im gewöhnlichen Umgang vielerlei Pflichten der Discretion. Niemand darf den Andern zum Object seiner Nachforschung und seiner Neugierde machen. Niemand hat umgekehrt das Recht, wenn er einmal in Beziehung zu Andern tritt, seine individuelle Originalität Andern aufzudrängen, sondern hat die Pflicht, sich allgemein üblichen Umgangsformen zu unterwerfen. In Bezug auf die Handlung, die Jemand gethan hat und die nun nicht mehr zu dem Innern seiner Persönlichkeit, sondern zu der gemeinsamen Welt gehört, in welcher Alle leben, hat Jeder das Recht, lobend oder tadelnd zu urtheilen; dagegen den Werth oder Unwerth der ganzen Persönlichkeit zu messen, aus welcher eine Handlung floß, steht nur Gott zu und ist von Seiten der Menschen eine Injurie, die freilich meistens, aber doch nicht ausschließlich, als solche blos dann empfunden wird, wenn sie in Tadel besteht.

§ 42.

Selbstverständlich ist das ursprüngliche Recht der Freiheit, d. h. des freien Gebrauchs seiner Kräfte und der freien Wahl der Ziele, worauf sie gerichtet werden. In der Gesellschaft

unterliegt dies Recht, wie jedes, Beschränkungen, deren Maß durch folgende Bedingungen bestimmt ist:

1. niemals kann eine motivlose Beraubung der Freiheit zulässig sein, aber

2. müssen die Motive sich auch auf den zu Beschränkenden persönlich beziehen, also niemals in seiner Abstammung und dergleichen, sondern nur in seinen eigenen Thaten oder in seinen Beziehungen zur Gesellschaft oder in der Rücksicht auf das Gemeinwohl liegen, dem seine völlige Unbeschränktheit schädlich sein würde. Es muß

3. jede zulässige Freiheitsberaubung nur temporär sein; eine lebenslängliche würde jeden Unterschied zwischen der Nichtanerkennung der Freiheit im Princip und der bloßen Suspension der Ausübung einer anerkannten aufheben. Endlich muß

4. die Freiheitsberaubung auch nur partiell sein, so daß sie die persönliche Regsamkeit nur nach bestimmten Richtungen hindert, nicht aber das ganze geistige und körperliche Leben vinculirt. Im letzteren Falle bestände ein Widerspruch gegen den Begriff der Person, die zwar in vielen Rücksichten als Mittel zu Zwecken sich darf brauchen lassen, aber nicht gleich einer Sache vollständig der Befriedigung äußerer Zwecke dienen.

Allen diesen Forderungen widerspricht die eigentliche Sclaverei: der ersten durch die bloße Gewalt der ersten Gefangennahme ohne Rechtsgrund, der zweiten und dritten durch Erblichkeit und Lebenslänglichkeit; der vierten möchte sie gern wirksam widersprechen und scheitert blos daran, daß wenigstens Gedanken Gesinnungen und Träume jeder Herrschaft eines Andern entzogen sind.

Die geschichtlichen Gründe der antiken Sclaverei machen ihre psychologische Entstehung begreiflich, ohne sie zu rechtfertigen. Kriegsgefangenschaft erschien als eine Schenkung des Lebens, das man hätte rauben können, und folglich dies Leben als Eigenthum des Siegers. Verschuldung, die nur durch Leistung von Arbeit abzutragen war, rechtfertigte die Detention des Schuldners

durch den Gläubiger bis zum Abtrag dieser Leistung, rechtfertigte aber nicht die Uebertragung dieses persönlichen Anspruchs an einen Dritten, mithin nicht die Verkäuflichkeit des Sclaven.

Ganz unzureichend sind die Schulgründe, mit denen Aristoteles die Sclaverei seiner Zeit rechtfertigte: es gäbe königliche Seelen, die zum Herrschen geboren sind, und andere, die sich selbst zu leiten nicht verständen. Es gibt keinen Richter, der mit Recht zu urtheilen hätte, zu welcher Classe jede einzelne Seele gehöre. Und selbst wenn der ganze Grund richtig wäre, würden aus ihm zwar Pflichten der Barmherzigkeit gegen die Unmündigen, aber niemals das Recht fließen, sie als Sachen zu behandeln und ihren eigenen Willen zu unterdrücken.

Die moderne Sclaverei hat mindestens den Vorzug, sich auf Racenunterschiede zu gründen, die sehr deutlich sind, und von denen man mit zweifelhaftem Recht eine geistige Unfähigkeit der Neger bezeugt zu sehen glaubt, aus denen man aber sicher mit Unrecht dieselben ungehörigen Folgen einer souveränen Herrschaft über diese niedere Race herleitet.

§ 43.

'Freiheit' bedeutet nur die allgemeine Möglichkeit des Gebrauchs unserer Fähigkeiten. Aber auch von jeder einzelnen Handlung gilt, daß sie ursprünglich respectirt werden muß, so lange nicht besondere Motive des Gegentheils vorhanden sind, und daß es daher sittlich unrecht ist, sowohl sie zu hindern, als auch sich so zu benehmen, als wäre sie überhaupt gar nicht geschehen.

Hieraus folgen zuerst eine Menge kleiner Regeln der guten Lebensart, die wir übergehen, dann aber der Ursprung unserer Begriffe vom Eigenthum.

Es sind wenige Handlungen denkbar, die nicht in der Umformung oder Benutzung äußerer Gegenstände zu irgend einem Zwecke beständen. Jeder Gegenstand nun, auf den noch Niemand einen früheren Anspruch hat, wird dadurch, daß ein Wille sich seiner be-

mächtigt und ihn zum Mittel seiner Absicht macht, der Disposition aller Andern entzogen.

Da nun die Thätigkeit des Menschen Zwecke von verwickelter Gestalt verfolgen kann, die nicht durch eine stetige Thätigkeit auf einmal erreicht werden können, so folgt ferner, daß auch während der Pausen des Handelns die einmal ausgesprochene Absicht des Willens respectirt werden und der Gegenstand für die künftige weitere Verfügung des ersten Willens reservirt bleiben muß. Hierdurch geht der Besitz, der in fortwährender Handhabung oder Benutzung eines Objects besteht, in das Eigenthumsrecht über, welches, äußerlich unsichtbar, auch während der Zeiten fortdauert, in welchen sich der Eigenthümer vielleicht gar nicht im Besitz der Sache befindet.

Da wir aber den ganzen Grund dieses Rechtes in der sittlichen Pflicht fanden, den Willen einer Person oder den Plan, den dieser Wille verfolgt, in Bezug auf eine Sache nicht zu hindern, so würde das Eigenthumsrecht (so lange es sich blos *de lege ferenda* handelt) dann wieder seines Grundes entbehren und also erlöschen, wenn durch eine Zeit hindurch, die für menschliche Verhältnisse groß genug ist, dieser Wille der Benutzung sich durch gar keine wirkliche Handlung als fortdauernd bezeugte. Es gehört nicht hierher, sondern der speciellen Gesetzgebung an, die Bedingungen zu bestimmen, unter denen ein solches Verlassen Aufgeben oder Erlöschen des Eigenthums angenommen werden darf.

Es versteht sich ferner, daß auch ohne Unrecht das nicht aufgegebene 'Eigenthum' des Einen in den factischen Besitz eines Andern gerathen kann. Dann wird die Gesetzgebung Recht thun, wenn sie zwar die Verfolgung der früheren Ansprüche möglich macht, zunächst aber, um nicht alle Verhältnisse in unklares Schwanken zu bringen, das Recht des gegenwärtigen Besitzers anerkennt.

§ 44.

Auf demselben Grunde beruhen unsere ersten Vorstellungen über das Erbrecht.

Es gehört zu dem Wesen der Familie, daß zwar die Disposition über das Vermögen dem Hausherrn zusteht. Gleichwohl haben an demselben als gemeinsamem Besitz auch die übrigen Familienglieder ein gewisses Recht, das deutlich ist, wenn man es mit dem völligen Mangel aller Rechtsansprüche Fremder vergleicht. Dieses bereits vorhandene Recht tritt nach dem Tode des Hausherrn, durch dessen größeres es suspendirt war, in Wirksamkeit. Die näheren Bestimmungen, in welcher Art und Vertheilung dies geschieht, hängen großentheils von der Sitte der Gesellschaft ab.

Größere Schwierigkeiten bieten die testamentarischen Verfügungen. Daß der Wille einer Person nicht über ihr Leben hinausreiche, hat nur insofern Wahrheit, daß sie ihn durch physische Kraft oder Handlung nicht mehr durchsetzen kann. Es fragt sich aber, ob nicht eben die Anerkennung testamentarischer Verfügungen das ergänzende Mittel ist, durch welches diese Wirksamkeit des Willens hergestellt wird.

Nun ist wohl klar, daß alle menschliche Cultur darauf beruht, daß die Nachwirkungen des Einzelnen auch nach seinem Tode erhalten bleiben, und nicht jede Generation wieder von vorn anfängt, als wären die früheren nicht dagewesen. Dieser allgemeine Gedanke nöthigt uns daher, eben die Mittel zu billigen, welche diese Continuität der menschlichen Arbeit möglich machen. Dazu gehört, daß wenigstens da, wo bereits bestehende Familienansprüche nicht vorhanden sind, unter Umständen aber selbst mit Verkürzung dieser, der Lebende ein Recht hat, die Mittel zur Fortsetzung seiner Werke Dem zu übertragen, zu dem er das meiste Vertrauen hat.

Dagegen muß sich die spätere Generation auch das Recht der Kritik und der Aenderung vorbehalten. Da der Wille eines Einzelnen nicht mit Allwissenheit verbunden ist, so kann die Nachkommenschaft nicht auf ewig verbunden sein, zwecklos oder zweckwidrig gewordene Verfügungen über Güter zu achten, von denen ein besserer Gebrauch möglich ist.

§ 45.

Der größte Theil des Verkehrs besteht nicht in Handlungen an äußeren Objecten, sondern in Mittheilung von Vorstellungen.

In dieser Beziehung ist zuerst der allgemeine Satz, 'man müsse immer die Wahrheit sagen', durch die Bedingung einzuschränken: 'wenn man überhaupt Recht und Pflicht hat, irgend etwas zu äußern'. Und beides hat man sehr häufig nicht in Bezug auf die Wahrheiten, die man kennt.

Dann aber müssen wir zweitens hinzufügen: Niemand hat ein Recht schlechthin, von dem Andern Wahrheit zu verlangen, sondern hat dies Recht immer blos entweder auf Grund ganz bestimmter Verhältnisse, in denen er zu dem Gefragten steht, oder auf Grund der allgemeinen Sitte, die er so gut wie jener anerkennt.

Fraglich ist nur, ob dann, wenn dies Recht zur Forderung der Wahrheit fehlt, die Antwort eine Unwahrheit enthalten darf. Wenn z. B. unter Bedrohung des Lebens eine Auskunft verlangt wird, die für den Gefragten oder Andere gefährlich werden kann, darf dann die Gefahr durch Unwahrheit abgewandt werden?

Die Antwort hierauf muß wenigstens nicht mit dem Abscheu vor dem bekannten Satz 'der Zweck heiligt die Mittel' für abgethan gelten. Denn es ist ganz unmöglich, ohne eine nähere Definition diesem Satze jede Gültigkeit abzusprechen, da wir ihn doch in der Erziehung, in der Ausübung der Strafgewalt, im Kriege ꝛc. sehr häufig befolgen und außerdem gewöhnt sind, die göttliche Weltregierung gerade um deswillen zu preisen, weil sie durch das tiefste Unglück zur Seligkeit führe.

Der letzte Fall gibt die nöthige Correction an die Hand: der an sich gute Zweck nämlich heiligt die Mittel blos für denjenigen, der anderweitig Recht und Pflicht hat, diesen Zweck nicht blos zu wünschen, sondern selbst durchzusetzen und dabei alles Andere als Mittel zur Ausführung zu benutzen.

Hieraus würde für unsern Fall folgen, daß dem Erzieher, dem Recht und Pflicht der Leitung eines unselbständigen fremden Gedankengangs zukommt, nicht jede Unwahrheit verboten sein kann, obgleich ihr Gebrauch durch den letzten Zweck der Erziehung, die Führung zur Selbständigkeit, nothwendig sehr eingeschränkt sein muß. Unmöglich aber darf der Lehrer, dessen Pflicht die Fortpflanzung der Wahrheit ist, das Unwahre mittheilen. Gegen den Feind, zu dem man im Stande der Nothwehr ist, hat man das Recht der Täuschung in sehr ausgedehntem Maß ꝛc.

Allein diese ganze Erlaubniß zur Unwahrheit wird wesentlich beschränkt zuerst dadurch, daß der Erfolg einer Unwahrheit im Ganzen viel schwerer zu berechnen ist, als der der Wahrheit; und wie für das ganze menschliche Leben nur die letztere die Basis des Zusammenwirkens sein kann, so ist auch für einzelne Fälle die Wahrheit doch sicherer und die Verantwortlichkeit für die Folgen einer selbsterfundenen Unwahrheit drückender als für die der von uns unabhängigen Wahrheit.

Endlich liegt in jeder Einzellüge eine gewisse Beschämung für die Persönlichkeit. Denn entweder um sich zu entschuldigen, oder um Uebel zu verhüten, oder um andere Zwecke zu erreichen, sieht sie sich unfähig mit der Anerkennung der wirklichen Welt auszukommen und genöthigt, an das zu appelliren, was nicht ist; einen ganz anderen Eindruck machen daher die Charaktere, die nicht dann und wann lügen, sondern consequent durch Erregung falscher Vorstellungen über die Gemüther der Menschen einen Einfluß ausüben, der formell eine Art von Vorsehung bildet und den wir daher geneigt sind, blos darnach zu beurtheilen, ob die verfolgten Zwecke gut und der Geist des Täuschenden gewaltig genug ist, um ihn zu diesem Anspruch auf geistige Herrschaft über Andere zu berechtigen.

§ 46.

Hieran schließen sich die Verträge, d. h. sittliche Verhältnisse besonderer Art, die zwischen zwei Personen nicht zu bestehen brauchen,

sondern blos durch ihren einstimmigen Willen entstehen. Sie sind allerdings in unserem wirklichen Leben unter den Schutz von Gesetzen gestellt; allein diese würden nicht den Beruf haben sie zu schützen, wenn nicht in ihnen selbst ein dessen würdiges sittliches Moment läge.

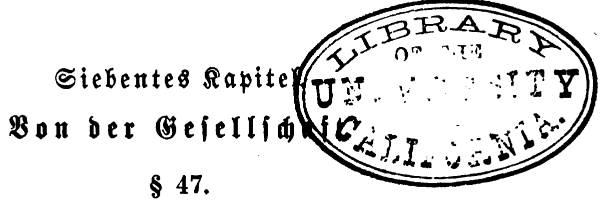
Jeder Vertrag läuft nun darauf hinaus, daß durch Versprechungen und Gegenversprechungen in beiden Theilen Vorstellungen Erwartungen und Handlungen angeregt werden, die nur unter Voraussetzung der Erfüllung des Versprochenen in den ganzen Plan des Lebens passen. Daher setzt die sittliche Verbindlichkeit der Verträge voraus, daß kein Theil den andern über den Sinn der stipulirten Leistungen täuscht, während es die Pflicht jeder Partei ist, die Verträglichkeit derselben mit ihren eigenen Lebensumständen selbst zu überlegen. Ein Vertrag, der auf Täuschung beruht, ist daher ungültig, der leichtsinnig eingegangene bleibt zunächst verbindlich.

Es versteht sich ferner, daß auf die Erfüllung eines erzwungenen Versprechens der Zwingende keinen Anspruch hat. Allein derjenige, der sich zwingen ließ, wird dadurch seiner Verbindlichkeit nicht ledig. War der Inhalt des Versprechens an sich verbrecherisch, so darf es freilich nicht erfüllt werden. Aber in Ordnung ist damit die Sache nicht. Vielmehr trägt der andere Theil den Vorwurf, durch das erzwungene Versprechen einen Fehler begangen zu haben, der gar nicht wieder gut zu machen ist und von welchem aus nur durch das zweite Vergehen des Wortbruchs wieder in einige Uebereinstimmung mit den sittlichen Gesetzen zu kommen ist. Hiermit verlangen wir nicht, daß jeder sich jedem Zwange mit Aufopferung des Lebens entziehe, sondern erkennen blos die menschliche Ohnmacht an, die ihr Schicksal tragen muß, nicht immer vorwurfsfrei bleiben zu können.

Daran schließt sich eine andere Frage. Alle Verträge beziehen sich auf Leistungen in naher oder ferner Zukunft. Diese aber weiß Niemand voraus. Sie kann sich so gestalten, daß die Erfüllung des Vertrags unmöglich oder zu einer übermäßigen Last wird,

oder daß der frühere Wille sich ändert. Das letztere allein kann nie den Vertrag aufheben; denn dieser wird nicht von zwei Willen, sondern von zwei wollenden Personen geschlossen. So wie nun die Person in allen andern Rücksichten sich als das bleibende Subject benimmt, dem alle seine Verdienste zugehören, so muß sie auch, wenn es überhaupt ein menschliches Leben mit vernünftigen Zwecken geben soll, für die Identität ihres Willens einstehen. In den beiden ersten Fällen hört zwar die Verpflichtung überhaupt nicht auf; allein es ist sittliche Pflicht des andern Theils, ein unerwartetes, von dem Willen unabhängiges Mißgeschick seinerseits mitzutragen, also den Vertrag zu modificiren. Am leichtesten wird dies geschehen, wenn von vorn herein die Zulässigkeit eines anderweitigen Ersatzes festgesetzt wird, z. B. in der wirklichen Gesellschaft in Gestalt von Geldäquivalenten.

An sich ist endlich jeder Vertrag auf die Personen beschränkt, die ihn geschlossen haben, und eine Abtretung einer Forderung, welche A an B hat, an eine dritte Person C ist nur in der Gesellschaft als eine vereinbarte zur Abkürzung der Geschäfte dienliche Maßregel in einzelnen Fällen erlaubt.



Siebentes Kapitel.

Von der Gesellschaft.

§ 47.

Die politischen Ganzen der Staaten sind historisch auf vielfache zum Theil zufällige, zum Theil unnatürliche Arten entstanden und gegen einander abgegrenzt.

Das lebhafte Gefühl hiervon veranlaßte die Frage nach dem eigentlichen Sinn und Recht dieser vielen Bildungen, von denen jede sich gegen die andern zu erhalten sucht und erzeugte dabei den modernen Begriff der ‘Gesellschaft’ als einer Vielheit lebendiger Individuen, die zu gemeinsamer Erfüllung aller ihrer Lebenszwecke

verbunden sind. In diesem Sinne schien der Begriff der 'Gesellschaft' das eigentliche wahre sittliche Institut zu bezeichnen, dem die politische Form des 'Staates' höchstens eine bestimmte unter gegebenen Umständen nothwendige Endform gab.

Es existirt daher allerdings diese 'Gesellschaft' jetzt nicht außerhalb der Staaten, und meistens werden ihre Ansprüche nur durch die Machtmittel der Staaten durchgesetzt. Indessen zeigen doch die allgemeinen und gleichförmigen Umgangssitten, die sich jetzt über die verschiedensten Länder verbreiten, dann die Organisation der Kirche, oder auch die Sicherheit, mit welcher im internationalen Handel herkömmliche Ansprüche auf Befriedigung rechnen können, daß auch ohne eigentlich politische Form eine solche zuverlässige Vereinigung der Menschen zu umfassenden Zwecken möglich ist.

Man kann daher das, was aus diesem Begriff einer 'Gesellschaft' fließt, in der That als den größten Theil dessen betrachten, was später der 'Staat' zu organisiren und zu schützen haben wird.

§ 48.

In andern Zeiten galt das ganze menschliche Leben als Vorbereitung für ein überirdisches, das man zu kennen glaubte; und es sind deshalb auch in die Verpflichtungen der 'Gesellschaft' manche übergegangen, die keinen Zweck und keine unmittelbare Bedeutung für das irdische Leben hatten.

Von diesen sehen wir ab, und betrachten die 'Gesellschaft' blos einestheils so, wie sie an die Naturverhältnisse der Erdoberfläche gebunden ist, und anderntheils so, daß sie blos bestrebt ist, die Freiheit jedes Einzelnen mit der Coexistenz der Freiheit aller Andern, die irdischen Lebenszwecke des Einen mit denen aller Andern in Uebereinstimmung zu bringen.

§ 49.

Wir lehnen ebenso alle andern Formen eines Doctrinarismus ab, welcher der 'Gesellschaft' zumuthet, sich nach einem irgendwo anders gefundenen 'Muster' zu constituiren.

So ist es ganz nutzlos, sie das Allgemeine zu nennen und die Personen oder vielmehr ihre Bestrebungen als 'Einzelnes' unterzuordnen. Es folgt daraus nicht im Mindesten eine Autorität, welche die Gesellschaft über die Einzelnen auszuüben hätte. Denn ein Allgemeinbegriff drückt eigentlich blos für unser Denken kurz dasjenige aus, was seine einzelnen Beispiele ohnehin schon sind. Daß er dagegen eine gesetzgebende Gewalt hätte, durch die er diese Einzelnen zu dem machen könnte, was sie sein sollen, das folgt nicht aus seiner logischen Natur als Allgemeines, sondern muß in jedem Falle aus der Natur der Sache besonders bewiesen werden. — In unserem Falle wird die Gesellschaft als Allgemeines diese Autorität blos haben, so weit sie von den einzelnen Personen, aus denen sie zusammengesetzt ist, als solche gesetzgebende Gewalt anerkannt wird.

Ganz unfruchtbar aber sind vollends die Spielereien, die 'Gesellschaft' mit einem lebendigen Organismus, d. h. dem eines Menschen oder Thieres, zu vergleichen und die Functionen des letztern zum Muster ihrer Einrichtungen zu machen. Man übersieht den wesentlichen Unterschied, daß jeder lebendige 'Organismus' mit sehr vielen durchaus selbstlosen Theilen einer einzigen individuellen Seele dient, während in der 'Gesellschaft' viele individuelle Wesen, deren jedes für sich Selbstzweck ist, sich nur zu einer Gemeinschaft vereinigen, die außer ihnen nicht als ein besonderes Wesen existirt.

Wir bestehen daher darauf, daß die 'Gesellschaft' ohne alle Vergleiche mit etwas Anderem blos aus ihren eigenen Veranlassungen, Bedürfnissen und Zielen begriffen, und ihnen gemäß eingerichtet werden muß.

§ 50.

Eben deswegen, weil die Gesellschaft vor Allem die Freiheit der einzelnen Personen soll bestehen lassen und sie blos vereinbar machen mit der aller andern, scheint uns ihre erste Pflicht nicht eine positive Einrichtung, die zu einem bestimmten Ziele führen

soll, sondern die Hinwegräumung aller Hindernisse, welche die verschiedenartigen Bestrebungen der einzelnen Personen in ihrem Zusammenleben durch einander erfahren.

Die Gesellschaft nimmt sich also zuerst der allgemeinen sittlichen Gebote an, die für allen Verkehr der Menschen gelten, und sucht die Uebertretungen und die Folgen der Uebertretungen dieser Gesetze auszugleichen. Nun ist die erste Frage, worauf die Strafgewalt beruht, die sie sich in dieser Beziehung zuschreibt.

§ 51.

Wenn zu einem guten Willen Dank für die ausgeübte Wohlthat, zu einem bösen ein vergeltendes Uebel im Laufe der Dinge zurückkehrt, so sind wir befriedigt und finden den Weltlauf in Ordnung; wenn aber im Lauf der Dinge diese Vergeltung ausbleibt, so versteht sich zwar von selbst, daß wir den Dank für Wohlthaten durch ähnliche abtragen dürfen. Dagegen fragt sich, woher wir das Recht nehmen, supplirend an die Stelle der Weltordnung zu treten und das Böse durch Erzeugung neues Bösen, nämlich durch Strafübel, zu vergelten. Wenn wir auch noch so sehr davon überzeugt sind, daß eine That diese Strafe verdiene, so folgt daraus für die Gesellschaft noch gar keine Berechtigung, sie auszuführen. Es bleibt also der Ursprung des Straf-Rechtes zu suchen, das die 'Gesellschaft' sich zuschreibt und den Einzelnen abspricht.

Daß dieses Recht unmittelbar von Gott stamme, ist historisch nicht nachzuweisen und bleibt eine Redensart, die blos stark versichert, aber nicht beweist, daß dies Recht der Gesellschaft zukomme.

Ebensowenig kann sie es besitzen unter den blos logischen Titeln des 'Ganzen' oder des 'Allgemeinen'. Vielmehr fragt sich immer wieder, warum ihr als diesem bestimmten Ganzen und Allgemeinen dies Recht und diese Pflicht zukommen soll.

Man versucht ferner unmittelbar aus den ethischen Grundsätzen es abzuleiten: Jedes Vergehen sei 'Negation des Rechts'; das Recht

müsse durch eine 'zweite Negation' sich herstellen; unser aber sei die Pflicht, diese Herstellung auszuführen. Dagegen ist zu sagen, daß 'Negation des Rechts' eigentlich nur eine Behauptung sein würde, nämlich die, daß das Recht nicht gelte. Will man aber eine Handlung so nennen, die gegen das Recht läuft, so kann doch die 'zweite Negation', da man geschehene Handlungen nicht ungeschehen machen kann, nur darauf sich richten, den gestörten Zustand wieder dem Recht entsprechend zu verbessern.

Daraus würde die Pflicht des Schadenersatzes und das Recht, ihn zu verlangen, sofort fließen. Wenn man ferner auch die Fortexistenz des bösen Willens annimmt, aus dem das Vergehen entsprang, so kann ein Antrieb zur Besserung des Verbrechers folgen, durch dessen Buße der Widerspruch gegen die 'Rechtsidee' vollkommen verschwinden würde.

Dies beides nun verlangt man zwar, glaubt aber noch außerdem zu einer Strafe berechtigt zu sein, deren Grund offenbar aus dieser bloßen 'Wiederherstellung des Rechts' an sich nicht hergeleitet werden könnte. Ohnehin aber ist es ein wenig bloße Redensart, von einer 'Kränkung der Rechtsidee' zu sprechen: sie selbst kann nichts leiden; soll also doch noch eine besondere 'Wiederherstellung' nöthig sein, so muß man die Subjecte aufsuchen, welche durch die angebliche 'Verletzung des Rechts' wirklich leiden.

§ 52.

Diese Subjecte sind ausschließlich die einzelnen lebendigen Personen. Wären diese Personen alle so organisirt, daß sie unfähig wären Lust und Unlust zu fühlen, so versteht sich von selbst, daß es in einer solchen Welt kein Straf-Recht mehr geben könne, da jede Handlung, die geschähe, allen eben so gleichgültig wäre, wie jede andere. Nur der unglückliche Gemüthszustand, der in der Seele des Beleidigten statt findet, erklärt und begründet neue Handlungen, die auf Beseitigung desselben zielen.

Nun ist man psychologisch nicht wieder in dem frühern Stand, wenn blos der erlittene Schaden ausgeglichen ist, sondern die Erinnerung eines gegen unsere Persönlichkeit gerichteten feindlichen Angriffs bleibt so lange noch immer eine Beunruhigung des Gemüths, bis durch eine Handlung der Rache auch dem Beleidiger das Unrecht seines Angriffs fühlbar gemacht wird.

Auf diesen Grund führen wir zuletzt das Straf-Recht zurück: zuerst gehört es dem Einzelnen und zwar um seiner persönlichen Verletzung willen. Daher hat er auch das Recht der Verzeihung, welches er nicht haben würde, wenn jeder Widerspruch gegen eine allgemeine 'Rechtsidee' unmittelbar das wäre, was die strafende Thätigkeit herausforderte. Auch genügt dem natürlichen Sinn die Vergeltung nicht, die der Beleidiger durch einen Andern [einen Dritten] findet; es scheint ihm nothwendig, selbst die Strafe auszuüben. Und selbst in civilisirten Zuständen hat sich die Abneigung erhalten, Beleidigungen, welche die persönliche Ehre treffen, der Vergeltung durch allgemeine Tribunale zu überlassen.

Dieser unmittelbare persönliche Trieb nach Rache wird nun in der 'Gesellschaft' dem allgemeinen Urtheil und Willen untergeordnet. Einestheils ist nicht blos der direct Beleidigte, sondern auch die ganze Gesellschaft in ihrem Rechtsgefühl gestört und hat denselben Anspruch, an dieser Rache Theil zu nehmen. Anderntheils soll die häufig vorhandene Ohnmacht durch die Kraft des Ganzen ergänzt werden. Hauptsächlich aber bedingt die Wohlfahrt der Gesellschaft, sowie ihr eigenes Rechtsbewußtsein Sicherung vor der Ungerechtigkeit, zu welcher die Leidenschaft, die Laune, die verkehrte Reizbarkeit und der falsche Argwohn des Beleidigten führen können. Daher die Forderung, die Selbstrache und Selbsthülfe aufzugeben und nur diejenige Genugthuung zu verlangen, welche nach dem unparteiischen Urtheil des allgemeinen Rechtsbewußtseins der wirkliche Thatbestand der Beleidigung erfordert.

Diese Temperirung des natürlichen Rachetriebes scheint der einzige Rechtstitel zu sein, unter welchem eine Strafge-

walt der Gesellschaft zukommt, und zwar zunächst denjenigen gegenüber, die sich ihren Gesetzen bereits unterworfen haben.

§ 53.

Als das Object der Strafe wird von einem ethischen Gesichtspunkt aus zunächst die böse Gesinnung erscheinen, nicht die That, die an sich ein blos physisches Ereigniß ist.

Allein es ist doch sogleich zu beachten, daß ein objectives, rechtskräftiges Urtheil über den sittlichen Gesammtwerth eines Menschen zu fällen niemals Sache der Menschen, sondern Gott zu überlassen ist. Jeder Einzelne mag ein solches Urtheil als seine subjective Meinung haben und soweit aussprechen, als er das Risico tragen will, wie seine Aeußerung aufgenommen wird. Dagegen bleibt es eine unverantwortliche Ueberhebung, wenn irgend ein Tribunal ein solches Urtheil als objective Wahrheit proclamiren wollte. Der menschlichen Beurtheilung fällt von der Gesinnung nur so viel anheim, als in einer That sich gewissermaßen objectivirt hat.

Dabei kommt aber weiter in Betracht, daß eine Milderung des Urtheils ganz natürlich stattfindet, wenn die Ausführung der That durch äußere Umstände verhindert ist. Man kann die moralische Ueberzeugung haben, daß die böse Gesinnung sie zu Ende gebracht haben würde, aber nie weiß man das gewiß, und dies muß zu Gunsten des Verbrechers sprechen, sowie anderseits das Ausbleiben des wirklichen Schadens das Bedürfniß nach Ausgleichung vermindert.

Da man ferner nicht die Effecte einer blinden Naturgewalt, sondern nur Handlungen einer Person strafen kann, so versteht sich die Rücksichtnahme darauf, ob der Thäter sich in zurechnungsfähigem Zustande befunden habe. Allein nur der Nachweis, daß seine geistigen Functionen bis zu falscher Auffassung des gewöhnlichsten Thatbestandes gestört sind, würde ihn sicher von aller

Zurechnung befreien. Dagegen ist es ein übel angebrachter Scharfsinn, hier metaphysische Speculationen über die Freiheit des Willens einzumischen und einen objectiven Nachweis darüber für möglich zu halten, ob Jemand und bis zu welchem Grade er diese Freiheit besessen habe. Das Urtheil der Menschen hängt gar nicht von der Beantwortung dieser Frage ab. Es handelt sich blos darum, ob Jemand sich in demjenigen Gemüthszustande befunden hat, in welchem wir aus Erfahrung uns bewußt sind, leicht Handlungen zu begehen, die wir selbst nicht billigen. Und unsere Ueberzeugung hierüber bildet eigentlich nur einen praktischen Milderungsgrund für unser dem Irrthum unterworfenes Urtheil, kann aber gar nicht beanspruchen, theoretisch einen psychologischen Gemüthszustand wissenschaftlich zu constatiren, oder jene metaphysische Frage zu entscheiden.

Die andere Ansicht, welche jedes Verbrechen als unglückliche, aber unvermeidliche Folge der Naturanlage betrachtet, würde consequent nur dazu führen, daß auch jede persönliche Rache oder jede beliebige gelinde oder scharfe von der Gesellschaft verhängte Strafe ebenfalls als unvermeidliche Folge ihrer Naturanlage angesehen werden müßte.

§ 54.

Straf-Art und Straf-Maß lassen sich nach dem Princip einer Vergeltung des Gleichen durch Gleiches, dem 'Jus talionis', nicht blos thatsächlich nicht bestimmen, sondern auch im Allgemeinen ist dies Princip falsch. Es handelt sich gar nicht darum, daß bestimmte Zustände, wenn sie zu Grunde gegangen sind, durch gleiche ersetzt, oder die Störung eines Zustandes durch eine genau entgegengesetzte gleiche compensirt wird. Der Grund der Strafe ist blos die Mißstimmung oder Empörung der Gesellschaft, die nur durch das Bewußtsein eines dem Thäter widerfahrenden Uebels ausgeglichen wird. Es ist aber an sich gleichgültig, wodurch dies Uebel erzeugt wird. Hierüber entscheiden Nebengründe der Zweckmäßigkeit und der Sitte.

Im Ganzen wird man drei Arten der Strafe überhaupt zur Disposition haben: sie treffen entweder das Vermögen, oder die Freiheit oder das leibliche Leben.

Die ersten passen da, wo es sich nicht um Verletzung ethischer Principien, sondern einer Satzung oder einer conventionellen Ordnung handelt.

Die Freiheitsstrafen sind zunächst als Sicherheitsmaßregeln zu begreifen, und können als solche eigentlich nur temporär sein. Die Befugniß, Jemand für Lebenszeit von dem freien menschlichen Verkehr abzuschließen und den Gebrauch seiner Kräfte einzuschränken, kann keiner menschlichen Gesellschaft überhaupt und am wenigsten aus irgend einem andern Grunde zugestanden werden. Man setzt sich über die Bedenklichkeit eines solchen Machtgebrauchs nur deshalb leicht hinweg, weil er widerruflich ist und erhebt deswegen besondern Streit blos über die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe, die dies nicht ist.

Alle betreffs der letzteren aufgestellten Meinungen, für und wider, scheinen den eigentlichen Punkt der Schwierigkeit nicht gern zuzugestehen. Er besteht darin, daß eben alles Straf-Recht der Gesellschaft aus einem ethischen Princip oder einem angeblichen göttlichen Auftrage überhaupt nicht zu rechtfertigen, sondern immer eine Art von Usurpation ist, aber eine solche freilich, welche sich praktisch nicht umgehen läßt, sie mag sich theoretisch begründen lassen oder nicht. Daher wird die Frage eigentlich gar nicht die sein dürfen, ob wir ein nachweisbares 'Recht' zur Verhängung dieser Strafe besitzen, sondern blos die: wie weit wir uns getrauen dies Straf-Recht von stets bedenklichem Ursprung auszuüben, ohne zu sehr mit unserem allgemeinen moralischen Gefühl in Widerspruch zu kommen. Es versteht sich von selbst, daß die Aufhebung der Todesstrafe immer wünschenswerth ist; ob sie aber ausführbar ist, darüber werden die Antworten nach den Zeitaltern und ihrer Cultur stets verschieden sein. Denn sie hängen, wie gesagt, nicht von immer gültigen theoretischen Obersätzen, sondern nur von

dem gröberen oder zarteren Gewissen und außerdem von der größeren oder geringeren Noth der Zeiten ab.

§ 55.

Was wir ‘menschliche Gesellschaft’ nennen, ist nicht blos, wie früher bemerkt, bisher nur unter der Form einzelner historisch entstandener ‘Staaten’ vorhanden, sondern entspricht auch keineswegs dem sonst bekannten Begriff einer durch freiwilligen Eintritt und zu ganz bestimmten Zwecken geschlossenen Gesellschaft. In seine Lebensverhältnisse, sein Zeitalter und seine Nation wird jeder Einzelne ohne sein Zuthun und ohne seinen Willen hineingeboren und findet sein ganzes späteres Leben bereits belastet durch Verpflichtungen für den Schutz und die Erziehung seiner Kindheit, sowie beschränkt durch die Regeln eines geselligen Organismus, zu welchen seine Zustimmung nicht verlangt, sondern so präsumirt wird, daß die Aeußerung seines Widerstrebens sofort als ‘Vergehen’ erscheint.

Da diese geschichtliche Verkettung die unaufhebliche Basis des menschlichen Lebens ist, so kann man nur sagen, der Begriff der ‘menschlichen Gesellschaft’ sei ein Ideal, dem wir da, wo es sich *de lege ferenda* handelt, unsere Zustände so annähern müssen, daß die freiwillige Zustimmung der Einzelnen, die nicht verlangt werden konnte, ihnen wenigstens nachträglich zufällt. Wo aber dennoch eine solche Zustimmung nicht zu erreichen ist, da muß dem beharrlich Dissentirenden mindestens freistehen, nach Vergeltung der ihm zu Theil gewordenen Wohlthaten auszuscheiden und sich so von dem Schicksal zu emancipiren, das ihn an diese bestimmte historische Stelle gesetzt hat.

§ 56.

Die positiven Aufgaben aber, welche sich zu dem angeführten Ziele die Gesellschaft stellen muß, bestehen nicht ganz blos darin, daß die Freiheit jedes Einzelnen soweit erhalten bleibe, als sie verträglich ist mit der der Andern; denn dies würde am wirk-

samsten dann erreicht, wenn man von jedem Verkehr mit Andern absähe. Der Trieb, der zur Vereinigung führt, liegt in der nothwendigen Ergänzung der Kraft des Einzelnen durch die der Andern, ohne welche die Zwecke des Lebens nicht vollständig erreichbar sind; und dazu gehören nicht blos die greifbaren Vortheile, die der eine vom andern erhält, sondern vor Allem der gesellige Verkehr selbst, ohne den eine wirklich menschliche Entwicklung undenkbar ist.

Es fragt sich nun, welche Einrichtung die Gesellschaft zu diesem Zweck treffen muß — oder noch vorher: ob sie überhaupt hierin vorangehen und sich nicht begnügen muß, das bestimmter zu definiren, was im Lauf des Lebens von selbst entsteht.

Nun ist wohl klar, daß keine Theorie, die nicht aus der Geschichte den ganzen Umfang der menschlichen Bedürfnisse, der Mittel zu ihrer Befriedigung, sowie der wirklichen Gewohnheiten und Gesinnungen der Menschen kennen gelernt hätte, a priori eine befriedigende Gliederung der Gesellschaft entwerfen würde. Ohne Bedenken stimmen wir daher dem andern Grundsatz bei, daß der freie Trieb jedes Einzelnen seine Richtung suchen soll und daß es dem Interesse, welches er selbst an seinem Fortkommen hat, überlassen bleiben soll durch seine Leistungen eine Stelle in der Gesellschaft zu finden, und daß die Aufgabe dieser letzteren nur darin besteht, für die so entstandene Gliederung den nöthigen Schutz und Ausgleichung der Conflicte zu schaffen, die aus dem Gegeneinanderstreben der verschiedenen Einzelnen entstehen (vergl. § 50). —

Nun ist der Nachtheil der Civilisation nicht zu leugnen, der mit dem geschäftlichen Vortheil der weitgehenden 'Theilung der Arbeiten' verbunden ist: so wie die Leistungen sich durch Beschränkung auf einen ganz bestimmten Zweig verbessern, so nimmt die Weite des geistigen Gesichtskreises, die Fähigkeit, die Welt zu beurtheilen und von ihr den möglichen Genuß zu haben, in demselben Grade ab. In einen erträumten 'Naturzustand' können wir nicht zurückkehren. Er erscheint uns blos dann blendend, wenn

wir auf eine Zeit lang in ihn uns zurückdenken, und zwar im Besitz aller geistigen Bildung, aller Reflexion und des nachdenklichen Zartgefühls, was wir doch Alles nur aus dem civilisirten Zustande mitbringen. Für sich selbst würde jenes Naturleben uns fast vollkommen den Thieren gleich stellen.

Es bleibt also nur übrig, jene unvermeidliche Ungleichheit der Menschen zu mildern. Das kann nicht so geschehen, daß man Allen dieselbe gesellige Geltung zuerkännte. Es wird unvermeidlich größere Ehre an die feinere und geringere an die grobe Arbeit geknüpft sein. Ein Unterschied der Stände mithin in dieser geselligen Ehrenschätzung ist völlig unvermeidlich.

Um so mehr muß man sorgen, daß wenigstens Rechtsgleichheit Aller vor dem Gesetz stattfindet, in allen Beziehungen, die sie nur als Menschen angehen.

Es muß zweitens Grundsatz sein, daß der Uebergang aus jeder Classe der Gesellschaft in eine höhere Jedem freistehe, der ihn durch seine Leistungen verdienen zu können glaubt. Alles ist daher unzulässig, was an unaufhebliche Kastenunterschiede der Vorzeit erinnert.

Endlich würde dieses Recht nichts nützen, wenn es nicht gebraucht werden könnte. Da nun eben die Theilung der Arbeit, die der Gesellschaft nothwendig ist, die geistige Bildung einzelner Classen herabdrückt, so ist es drittens Pflicht der Gesellschaft, diesen durch sie verschuldeten Uebelstand zu mindern und zwar dadurch, daß sie für Darbietung eines hinlänglichen Unterrichts an Alle sorgt, und diesen nöthigenfalls als pflichtmäßigen anordnet, um die künftige Generation gegen den Unverstand ihrer Eltern und die Folgen ihres eigenen zu schützen.

§ 57.

Eine allgemeine ethische Pflicht des Wohlwollens liegt (§ 29) jedem Einzelnen gegen jeden Andern ob, aber nur im Augenblick einer drohenden Gefahr die Verpflichtung zu einer Hülfeleistung,

die jedoch rechtlich niemals bis zu eigener Aufopferung gesteigert werden darf.

Alle nachhaltige Unterstützung dagegen soll nur als Anregung zur Selbsthülfe dienen, und die Gesellschaft ist zu ihr nur so weit verpflichtet, als der Bedürftige selbst sich als Mitglied der Gesellschaft durch die Stellung geltend gemacht hat, die er in ihr einnimmt.

In dieser Beziehung ist zu beklagen, daß der Geist unserer Zeit alle die Gliederungen der Gesellschaft in kleinere Ganze zerstört hat, die früher der natürliche Ausgangspunkt solcher Verpflichtungen und Ansprüche waren. Dazu gehört das Gesindeverhältniß, das nicht mehr wie sonst eine Verbindung für alle Ereignisse des Lebens, sondern (hauptsächlich durch Schuld der Dienenden selbst, die für jede Einzelleistung Einzelentgelt vorziehen) zu einem ganz lockern Verhältniß geworden ist, aus dem keine Ansprüche auf fortdauernde Theilnahme entstehen.

Es gehören dazu ferner alle corporativen Verbindungen, namentlich die, die auf bestimmte Beschäftigungen begründet waren: Zünfte und Innungen, die auf Standesehre hielten und schon deswegen die natürliche Pflicht fühlten, die Ihrigen zu unterstützen. Aber ebenso auch die Wohngemeinden, die, durch gemeinsame Heimath und Erinnerungen unter einander verbunden, der natürliche Ausgangspunkt der erwarteten Unterstützung waren.

Es ist wahr, daß viele Mißbräuche, und besonders engherzige Abschließungen gegen Andere, diese corporativen Einrichtungen nicht mehr unverändert bestehen ließen, aber zu beklagen, daß nichts an ihre Stelle getreten ist, daß vielmehr jedes Element der Gesellschaft durch 'Gewerbefreiheit' und 'Freizügigkeit' zwar scheinbar selbständig, in der That aber zugleich vereinsamt worden ist und nun keinen Ort mehr hat von wo aus es Hülfe hoffen könnte, als das große Ganze der 'Gesellschaft', die allerdings ihre Pflicht einsieht und durch vielfache Institute, z. B. alle möglichen Versicherungen, Sparkassen und ähnliche Einrichtungen, geschäftsmäßig und

im Großen die Werke der Mildthätigkeit betreibt, und damit sich auch ein Recht erwirbt, ihre Benutzung zu verlangen, um bei entstandenem Unglück nicht stoßweise zu plötzlichen und schwer zu beschaffenden Hülfsleistungen genöthigt zu werden.

Es ist zuzugeben, daß auch die allgemeine Armenpflege, so geschäftlich verwaltet, materiell bessere Resultate geben kann, als die private Wohlthätigkeit, andererseits kann dieser Trieb Alles, was uns sittlich obliegt, zu mechanisiren und durch dritte oder vierte Hand zu besorgen, unmöglich zum Vortheile für die Bildung und Wärme des sittlichen Charakters dienen.

§ 58.

Nicht auf den Genuß des Lebens, wohl aber darauf haben alle Menschen gleichen Anspruch, sich um so viel Güter bewerben zu dürfen, als sie verdienen können. Die persönlichen Rechtsbeschränkungen, welche direct diese freie Bewerbung hindern, haben fast vollständig aufgehört, aber es bleiben indirect Hemmungen übrig, die den Gebrauch der zugestandenen Berechtigung erschweren.

Sie liegen besonders in dem Uebergewicht des erblichen Capitalbesitzes und sind in neuerer Zeit hauptsächlich durch die Entwicklung der Großindustrie fühlbar geworden, welche mit großen Mitteln arbeitend, durch die größere Gleichförmigkeit Genauigkeit und Billigkeit ihrer massenhaften Producte, die Rentabilität des freien Kleingewerbes schmälert und dasselbe zwingt, entweder sich auf Anpassungsarbeit zu beschränken, oder in den Dienst der großen Unternehmer zu treten und von diesen die Bestimmung des Lebensschicksals zu erwarten. Die daraus entspringenden Uebelstände sind bekannt, anderseits die Vortheile des Großbesitzes und Großbetriebes im Verhältniß zu jeder 'Zwergwirthschaft' so einleuchtend, daß Verbesserungsversuche jedenfalls nicht eine Rückkehr zu der letzteren (etwa eine unsinnige Vertheilung alles disponiblen Vermögens) empfehlen dürfen, sondern nur darauf ausgehen können, jenes Princip des Großbetriebes beizubehalten, aber ein anderes

Subject für ihn zu suchen: anstatt der Privaten die Gesellschaft selbst.

Dieser allenfalls discutirbare Gedanke eines eigentlichen und gemäßigten 'Socialismus' würde daher darin bestehen, daß man nicht aus der bloßen Concurrenz vollkommen freier individueller Unternehmungen blos secundär eine 'Gesellschaft' wohl oder übel sich bilden lassen will, sondern zuerst soll die Ordnung der Gesellschaft feststehen und in ihrer besseren Organisation jedem Einzelnen eine angemessene Stellung bieten.

§ 59.

Angenommen, es handle sich nicht darum, die jetzigen Zustände in die neue Gesellschaftsform umzubilden, sondern man habe ganz freie Hand, die letztere herzustellen, so würden die etwa beachtenswerthen Vorschläge folgende sein.

Das Privateigenthum an Grund und Boden besteht nicht, sondern alle Eigenthumsrechte gehören der Gesellschaft — ein Gedanke, der blos weiterführt, was im Laufe der Geschichte eingetreten ist: die immer größere Beschränkung willkürlicher Disposition über das Grundeigenthum ohne Rücksicht und zum Schaden des Ganzen.

Die Bebauung des Landes würde von der Gesellschaft nach einem von ihren dirigirenden Organen vorbereiteten Gesammtplan gegen einen Arbeitslohn ausgeführt, dessen feste und billige Bestimmung hier möglich wäre, weil man in jener Direction genaue Kenntniß jedes Bedarfs und zugleich des Werthes aller der Industrieproducte voraussetzt, die neben der Urproduction ebenfalls nach einem allgemeinen Plan für die Bedürfnisse der Gesammtheit geliefert werden müssen.

Dem Einzelnen kann es nun freistehen, eine dieser verschiedenen Aufgaben der Gesellschaft zu seinem Berufe zu wählen; und in seinem ganzen übrigen Leben, das er dieser Arbeit nicht widmet, würde seinem individuellen Belieben nichts weiter vorgezeichnet.

Man denkt sich dann weiter allgemeine Ernte und Verwerthung derselben im Interesse der Gesellschaft: zuerst Vertheilung des nothwendigen Lebensunterhaltes an Alle; dann Zurücklegung dessen, was für die allgemeinen Zwecke der Gesellschaft (Administration, Unterricht, geistige Genüsse aller Art) und dessen, was als Reservefond nöthig ist; endlich weitere Vertheilung des Ueberschusses (den man sich reichlich vorzustellen pflegt) zu freiem Eigenthum der Einzelnen.

Die Vortheile, die man sich von dieser Einrichtung denkt, sind: der Wegfall der Abhängigkeit eines Einzelnen von der Einsicht und der Humanität eines anderen Einzelnen; Wegfall jeder Concurrenz, welche wesentlich auf die geringere Kenntniß der Umstände bei Andern oder auf ihre Unwissenheit speculirt; Wegfall des Ungleichgewichtes zwischen Production und Bedürfniß; Sicherung der Subsistenzmittel des Einzelnen.

Denn es ist zuzugeben, daß mit den Zwecken des Socialismus keineswegs an sich die Auswüchse zusammenhängen, die wir gegenwärtig verdammen. Weder der Haß gegen Religion, noch die Barbarei der Sitten, die Unempfindlichkeit gegen alles Schöne, noch überhaupt der Neid gegen jeden Vorzug eines Andern ist eine Folge dieser Theorien, die im Gegentheil sehr häufig in ihren Programmen aus dem Vermögen einer solchen Gesellschaft sehr freigebig für alle möglichen geistigen Interessen, für Unterhaltung und Belehrung, für Naturgenuß, für Prämiirung von Erfindungen zu sorgen versprechen, auch im Uebrigen das Privatleben nicht stören wollen, sondern (auch wieder blos durch die Mittel des gesellschaftlichen Großbetriebs, z. B. durch Kasernirung in allerhand Amtswohnungen, durch Speisung aus Gemeinküchen ꝛc.) erleichtern zu können meinen.

§ 60.

Der Grundgedanke dieser Vorschläge ist bereits in vielfacher Weise, z. B. in den Consumvereinen, in den freiwilligen gewerblichen Associationen, in Actienunternehmungen zur Ausführung

gekommen. Allein in allen diesen Fällen hat man es mit freiwilligem und zurücknehmbarem Eintritt in solche Verbindungen und zwar zu einem speciellen Zweck zu thun, während im Uebrigen die ganze Lebensführung davon unberührt bleibt.

Was man sich unter solchen Umständen leicht gefallen läßt, würde viel schwerer zu ertragen sein, wenn die ganze 'Gesellschaft', in die man hineingeboren wird und der man sich nicht entziehen kann, in Bezug auf alle Lebensverhältnisse diese autoritative Gewalt auszuüben verlangte. Ein durchgehender Charakter eines pädagogischen Officialismus würde aber jene Gesellschaftsform bezeichnen, und in der Seele Erwachsener von Anfang an das Widerstreben der Individualität erfahren. Es ist ferner zweifelhaft, ob dann, wenn die Geschäfte und der Unterhalt Aller von Seiten des Ganzen bestimmt werden, wirklich die Pflichttreue, auf die man hofft, eintreten werde.

§ 61.

Die wirklich bestandenen Gesellschaften, die ähnlich eingerichtet waren, sind immer begrenzt gewesen, haben andere, concurrirende neben sich und damit einen Sporn des Wetteifers gehabt. Die socialistischen Vorschläge würden aber consequent auf einen kosmopolitischen Verein der ganzen Menschheit gehen, und da dies praktisch unausführbar ist, doch wenigstens auf große Volksgemeinden, innerhalb deren der Einzelne wenig Antrieb zum Wetteifer mit ihm unbekannten andern Gesellschaften, dagegen viel Verlockung zum Verlassen auf die Arbeit Anderer fände. Und hiergegen würde der 'Socialismus' keine leichte Abhülfe versprechen.

Einestheils ist es schon sehr schwer, den verhältnißmäßig billigen [der Billigkeit entsprechenden] Arbeitslohn für verschiedene gewerbliche Leistungen zu bestimmen und den gegenseitigen Neid dieser Berufsclassen gründlich zu verhüten. Noch viel schwerer, innerhalb desselben Berufs die wirklichen Leistungen angemessen zu belohnen. In der gegenwärtigen Gesellschaft wird das Urtheil über die

Güte einer Arbeit durch eifrige Nachfrage oder durch Mangel an Abnehmern indirect ausgesprochen und ist deswegen nicht beleidigend. In jener andern Gesellschaft rechnet man darauf, daß jeder den Andern beaufsichtigen und zuletzt irgend ein entscheidender Ausschuß ein officielles Urtheil über das Verhalten und die Leistung der Arbeiter aussprechen werde. Eine solche amtliche Censur, welche nicht das Werk, sondern direct die Person betrifft, ist nur in der Pädagogik zulässig, aber überall, wo sie in der Gesellschaft der Erwachsenen verwirklicht worden ist, der ergiebige Quell der Unzufriedenheit und Empörung gewesen.

Es ist ferner äußerst zweifelhaft, ob die ziemlich vielen geschäftsführenden Behörden, die man nothwendig brauchen würde, auch wenn sie aus Wahlen hervorgingen, eine hinlängliche Uebersicht, die nöthige Gerechtigkeit Klugheit und Erfindungsgabe besitzen würden, welche hier zum Wohl des Ganzen um so nöthiger ist, je weniger dem individuellen Talent freier Spielraum gelassen ist; namentlich zweifelhaft, ob eine solche Gesellschaft Lust haben würde, die Arbeiten eines erfinderischen Genies zu dulden und zu unterstützen, die ja so häufig lange Zeit in resultatlosen Versuchen sich bewegen und dann plötzlich die Entwicklung bedeutend fördern.

Was endlich andere Dinge, z. B. den Unterricht, die Pflege der Kranken, die allgemeine Bildung und die Künste betrifft, so würde das Vortreffliche, was der Socialismus hier verspricht, nur bei einem allgemeinen Edelmuth wirklich zu hoffen sein. Dieser aber, wenn er bestände, würde ganz dieselben Resultate auch erzeugen können, ohne der Gesellschaft jene ganze bedenkliche Umgestaltung zuzumuthen.

Man kann daher behaupten, daß von diesen Principien nur in beschränkter Ausdehnung ein nützlicher Gebrauch zu erwarten ist, daß dagegen eine totale Ordnung der Gesellschaft nach diesem Muster, eigentlich nur hervorgegangen aus der ökonomischen Sorge für den Unterhalt für sich allein, im günstigsten Falle auch nicht viel weiter führen würde als zur Sicherung

dieses Zweckes, während alle höheren Aufgaben der menschlichen Bildung immer das mächtige Eingreifen bedeutender Individualitäten erfordern und außerdem zur Bändigung des Schlechten, auf das jene Theorien zu wenig Rücksicht nehmen, eine viel straffere, historisch entstandene und nicht nach dem Belieben der Gesellschaft modificirbare Autorität, die wir nur in der Form des 'Staates' kennen, ganz unentbehrlich ist.

Achtes Kapitel.

Vom Staat.

§ 62.

Der Begriff der 'Gesellschaft' bezeichnet an sich nur eine Vereinigung Lebender zu gegenseitiger Sicherung und Beförderung der Wohlfahrt; und nur aus diesem Zweck fließen alle ihre Befugnisse, sowie die Grenzen derselben. Zum 'Staat' wird die Gesellschaft erst dadurch, daß sie ein bestimmtes Territorium nicht blos als productives 'Capital', sondern als ihre geschichtliche Heimath besitzt; dadurch ferner, daß sie ein Volk bildet, welches durch gleichen geistigen Gemeinbesitz, gleiche Sprache und gleiche Traditionen zu einem Ganzen in lebendigem Gegensatz zu andern Ganzen verbunden ist; endlich dadurch, daß sie sich nicht blos als die Summe der Lebenden fühlt, sondern die vergangenen und die zukünftigen Geschlechter als beständig mit zu ihr gehörig betrachtet. Sie trifft daher als 'Staat' ihre Organisationen nicht blos zum Zweck der augenblicklichen Wohlfahrt, nicht als solche ferner, die in jedem Augenblick zu demselben Zweck verändert werden könnten. Sie hält sich vielmehr verpflichtet, eine bestimmte Form der geistigen Cultur im Zusammenhang mit der Vergangenheit festzuhalten und sie der Zukunft zu überliefern. Das Staatsleben beruht daher auf sehr vielen zusammenwirkenden Motiven: des Strebens nach Wohlfahrt, der Pietät gegen Erinnerungen, des Stolzes auf die gegen-

wärtige Bildung und der Hingebung für eine bestimmte Ausprägung des Idealen.

§ 63.

Eben daraus, daß im Staate das eigentliche Subject, dem die Befugniß zur Gestaltung des ganzen Lebens zusteht, gar nicht in der Summe der zur Zeit Lebenden, sondern in dem durch verschiedene Generationen sich fortsetzenden Volke gefühlt wird, daraus folgt, daß hier dieser Summe der Lebendigen ein eigenthümliches Organ gegenübertritt, welches dazu bestimmt ist, den dauernden geschichtlichen Begriff dieses bestimmten Staates gegen die veränderlichen Stimmungen der einander ablösenden Generationen zu vertreten. Dies ist die Obrigkeit.

In einer bloßen 'Gesellschaft' hat dieser Begriff wenigstens nicht denselben Sinn. In ihr gibt es blos Mandatare des Gemeinwillens oder der temporären Majorität; und ihre Befugniß, sowie die Richtschnur ihres Verfahrens hat keine andere Quelle als diesen veränderlichen Willen. Der Begriff der 'Obrigkeit' dagegen bedeutet gewissermaßen das allgemeine Gewissen des Volkes, welches von ihr dem veränderlichen Willen der Einzelnen gerade so gegenübergestellt wird, wie innerhalb des individuellen Geistes das Bewußtsein der allgemein verbindlichen sittlichen Gesetze sich den augenblicklichen Stimmungen entgegensetzt. Die 'Obrigkeit' ist daher nicht ein Beauftragter des Volkes oder sein bloßer Geschäftsführer, sondern nimmt ihm gegenüber eine höhere Gewalt in Anspruch, die ihre von jedem Einzelwillen unabhängige Autorität hat.

Dies gilt von dem Begriffe der 'Obrigkeit', noch ganz abgesehen davon, auf welche Weise die wechselnden Personen bestimmt werden, die diese unabhängige Autorität des Amtes repräsentiren sollen.

§ 64.

Wir betrachten den Staat nur als eine festumschriebene Endform, welche sich ein nationales Volksleben selber geben muß, eine Form mithin, die nicht in abstracto vorher feststeht und der sich

nachher jedes Volksleben einordnen müßte. Aber freilich geben wir zu, daß bei der allgemeinen Aehnlichkeit alles menschlichen Lebens auch die verschiedenen Staatsformen sich unter einige Allgemeinbegriffe unterordnen lassen.

Von diesen bekannten Varietäten steht die Demokratie dem Begriff einer bloßen 'Gesellschaft' am nächsten. Die lebende Gemeinde ist hier das vollkommen souveräne Staatssubject, welches sich zu jeder Veränderung der staatlichen Zustände autorisirt erachtet.

Dem Begriffe der 'Obrigkeit', so wie wir ihn eben feststellten, entsprechen, in den guten Beispielen der Demokratie, eigentlich nur die Gesetze, und auch sie blos so lange eine historisch fortgepflanzte Pietät sie als den wahren Ausdruck des nationalen Geistes verehrt. Da indessen Gesetze im Laufe der Zeit Aenderungen nothwendig verlangen, so liegt der Demokratie die Gefahr einer beständigen Neuerung um so mehr nahe, als die bestehenden Obrigkeiten nur als Beauftragte des Gesammtwillens gelten und keine höhere Autorität besitzen, um den Inhalt des beständigen Staatsgedankens gegen diesen veränderlichen Willen zu schützen.

Dieses Verhältniß, daß der Staat nirgends den einzelnen Bürgern als eine für sich bestehende Macht personificirt gegenübersteht, sondern immer blos als das erscheint, was sie aus ihm machen, charakterisirt den Begriff der Demokratie eigentlich mehr, als die andere Behauptung, daß in ihr 'das Volk sich selbst regiere und verwalte'. Abgesehen davon, daß das weibliche Geschlecht nirgends, die Erwachsenen immer nur von einer willkürlichen Altersgrenze an als mitberechtigt gelten, hat es auch stets neben den Vollbürgern ein stimmunfähiges Proletariat gegeben. Es ist also nicht 'das Volk', das sich selbst regiert, sondern immer nur die Auswahl derjenigen, die am meisten zum Bestehen der Gesellschaft beitragen und deswegen bevorrechtet scheinen, sie zu vertreten.

Aber auch sie können bei einigermaßen verwickelten Geschäften doch nichts thun, als der demagogischen Ueberredung einzelner Rathgeber folgen. Der Beschluß aber, den sie fassen, wird selten ein-

stimmig, sondern die Meinung einer Majorität sein, welche gleich schädlich werden kann, wenn sie bei verschiedenen Geschäften von verschiedenen Principien oder bei der Betreibung aller von ein und demselben Interesse geleitet wird.

Gleichwohl ist diese Entscheidungsweise, durch Stimmenzahl, nicht zu entbehren. Ein Abwägen der Stimmen würde eine willkürliche monarchische Censur voraussetzen, oder eine Abschätzung nach Wahrscheinlichkeitsgründen, so daß die Stimmen gewisser Bürgerclassen geringer als die anderer geachtet würden. Dies liefe auf eine Begünstigung einzelner Gesellschaftsclassen hinaus, welche nützlich sein kann, aber in dem bloßen Begriffe einer 'Demokratie' nicht liegt.

§ 65.

Neben vielen Nachtheilen enthält die Demokratie die Wahrheit, daß allerdings der Staat nur die Endform sein kann, welche sich die lebendige Gesellschaft selbst gibt, und daß folglich seine Organisation den veränderlichen Bedürfnissen gegenüber keine durchaus abschließende, unveränderliche Autorität besitzen könne.

Dies muß man aufrecht erhalten, den Lehren gegenüber, welche (vergl. § 49) für die Gliederung des Staates irgendwo mystische 'Vorbilder' suchen, die außerhalb des irdischen Lebens und seiner Bedürfnisse liegen. Der Staat ist weder ein Bild der Dreieinigkeit noch des menschlichen Organismus, noch eine Darstellung irgend welcher tiefsinnigen logischen Begriffsverhältnisse, sondern einfach ein praktisches Institut zur irdischen Wohlfahrt und derjenigen Ausbildung, die unser Geschlecht auf Erden erfahren kann. Jede Institution, die einen noch so prächtigen mystischen Sinn hätte, würde doch gleichgültig sein, wenn sie im Leben nichts nützte, und nothwendig abzuschaffen, sobald sie anfinge zu schaden.

Insoweit ist dieser demokratische Grundgedanke, daß der Staat sich nach dem Volke richten müsse, berechtigt; aber es ist zweifelhaft, ob die Demokratie als Staatsform geeignet ist, ihn am besten zu erfüllen. Zugestandener Maßen bedarf sie zu ihrem

Bestehen am meisten vollkommene Bürgertugend; wo diese Voraussetzung historisch fehlt, wird sie am wenigsten Bürgschaft für eine gleichmäßige Entwicklung der Gesellschaft bieten.

§ 66.

Der volle Gegensatz, die Monarchie, besteht nicht wesentlich in der Einheit des Herrschenden, sondern darin, daß er überhaupt herrscht, d. h. nicht mehr bloßer Mandatar des Gesellschaftswillens ist, sondern seine Befugniß aus einer höheren Rechtsquelle ableitet.

Naturrechtlich hat nun kein Mensch den Anspruch der Herrschaft über Andere. Von göttlicher Herkunft des herrschenden Geschlechts konnte ihn nur das Alterthum herleiten. Unsere moderne Auffassung beruht auf dem Begriffe der Legitimität, d. h. darauf, daß ein von Natur nicht bestehendes Recht historisch erworben werden kann und zwar dadurch, daß ein früheres Geschlecht, sei es durch Gewalt unterworfen oder aus Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten, einer bestimmten Familie seine Führung anvertraut hat, und daß nun, da die Gesellschaft sich nicht sprungweis erneuert, spätere Generationen in diese Verhältnisse allmählich hineinwachsen, unwillkürlich ihnen viele Verpflichtungen verdanken und deshalb, auch ohne erneuerte ausdrückliche Anerkennung, das Uebergewicht der Herrschenden sanctioniren.

Diese psychologisch begreiflichen Hergänge würden indeß die Achtung vor der Monarchie nicht vollkommen sicher stellen, wenn nicht auch in dem Interesse der Staatsgemeinde ein Bedürfniß läge, dem diese historische Gewöhnung entspricht.

Die Ueberzeugung, daß jeder Bürger Recht und Pflicht habe beständig sich um die gemeinen Angelegenheiten zu kümmern, war begreiflich für die antiken Demokratien, die alle Lebensarbeit auf die Sclaven wälzten und daher im Grunde eine tyrannische Herrschaft einer eleganten Gesellschaft über viele Unglückliche waren. In den neuern Völkern muß der andere Wunsch überwiegen, die viele unfruchtbare oder schädliche Arbeit zu vermeiden, die bei einer Be-

völkerung, welche durch eigene Arbeit sich erhalten soll, aus der Theilnahme an unvollkommen verstandenen öffentlichen Dingen und aus dem Kampfe um den ersten Platz entstehen würde.

Dieser erste Platz namentlich muß durch eine gewisse Naturnothwendigkeit so besetzt sein, daß er niemals Gegenstand des Ehrgeizes werden kann; und es kommt zunächst in der That nur darauf an, daß er unzweifelhaft, nicht aber, wie gut er besetzt sei. Daß immer der Würdigste herrschen solle, ist ein frommer Wunsch, aber gänzlich unausführbar, weil er entweder der Gesellschaft eine prophetische Gabe, diesen Würdigsten zu finden, oder die Geduld zumuthen würde, hierüber nach dem Erfolge zu urtheilen, also bis zur Entscheidung sich den Streit verschiedener Prätendenten zum Nachtheil ihrer ungestörten Entwicklung gefallen zu lassen.

§ 67.

Nur als 'Repräsentanten des Staates' haben wir den Monarchen und zwar, wie sich von selbst versteht, den erblichen betrachtet. Ganz anders noch erscheint er, worauf hier blos hinzudeuten ist, in den alten orientalischen Despotien: als absoluter Gebieter, Quelle alles Rechts und oberster Richter, als Erzieher und Prophet, als einziger Besitzer alles Eigenthums, also als 'Landesherr' in schrankenlosestem Sinne.

Alle diese unmäßigen Ansprüche sind längst vergessen. Es bleibt dem Staatsoberhaupt im Wesentlichen nur eine große Anzahl von Ehrenvorrechten, die zunächst ohne praktische Folge sind und nur der Verkörperung der Staatsidee selbst gelten, dennoch aber niemals völlig werthlos, sehr häufig aber von äußerster Wichtigkeit sind, sobald diese an sich leere Form durch die persönliche Anhänglichkeit des Volkes belebt wird. Außerdem aber gehören dem Oberhaupt nur Pflicht und Recht die verschiedenen Zweige des Staatslebens anzuregen, in gegenseitiger Verbindung zu erhalten und die Organe zu ernennen, die zu ihrem Betrieb nöthig sind (§ 79).

§ 68.

In einer vollständigen Despotie würde der unverantwortliche und veränderliche Wille eines Einzelnen unmittelbar die Staatsgewalt sein. Muß sie aus begreiflichen Gründen an eine Anzahl ausübender Stellvertreter übertragen werden, so sind diese entweder blos Vollstrecker eines einzelnen Gebotes oder, wenn ihre Beschäftigung beständiger ist, gehört ihnen in Bezug auf ein bestimmtes Territorium dieselbe allseitige willkürliche Macht wie dem Oberherrn in Bezug auf das Ganze.

Von dieser Art der Stellvertretung unterscheiden sich alle modernen Staatenbildungen dadurch, daß sie auch dem Souverain gegenüber eine Selbständigkeit des Staatslebens überhaupt und einen sachlich begründeten Zerfall desselben in verschiedene Zweige anerkennen, deren jeder seine besonderen rechtlichen Normen verfolgt, welche von dem Willen sowohl des Oberhauptes, als aller anderen Einzelnen unabhängig sind.

Erst hierin liegt der Begriff des Amtes, das nicht für Personen geschaffen wird, sondern für welches die Personen gesucht und verpflichtet werden. An die Stelle jener unbeschränkten Alter-Ego's treten mithin in letzter Instanz die verschiedenen Minister, jeder an das Recht seines Amtes gebunden, aber in der Verfolgung desselben auch in weiter Ausdehnung unabhängig.

§ 69.

Der erste und unerläßlichste Theil der Staats-Verwaltung ist die Pflege des Rechtes.

Es ist nothwendig sich hierbei zu erinnern, daß bloße Sitte, Gewohnheit und Tradition allenfalls ausreichen, um die Umgangsformen zu bestimmen, die einem civilisirten Leben auch nöthig sind. Allein sie reichen nicht aus, um die unzähligen Fälle des Streites über Besitz und Gebrauch von Sachen auf billige Weise auszugleichen. Es ist als eine historische Wohlthat anzusehen, daß die

moderne Welt die römische Rechtswissenschaft geerbt hat, d. h. eine solche Wissenschaft, die ohne Voreingenommenheit durch religiöse poetische oder nationale Vorurtheile den Verkehr der Menschen mit den Sachen ganz in seiner nüchternen Bedeutung auffaßt, zugleich aber so scharf durchdenkt, daß sich die evidenten der Natur der Sachen angemessenen Gesichtspunkte ergeben, nach denen überall, wo die Veranlassungen vorkommen, und ganz abgesehen von allen nicht zur Sache gehörigen Pietätsrücksichten die an sich billige Entscheidung gefunden werden kann. Nicht die einzelnen Rechtssätze, sondern die Rechtswissenschaft, welche sie hervorbrachte (und zwar in hoher Vollendung in Bezug auf das Privatrecht), ist von Vortheil gewesen, um auch unter ganz neuen Lebensverhältnissen ein Recht zu finden, das der Natur dieser Verhältnisse selbst entsprach und von temporären Voraussetzungen, den eben herrschenden religiösen und socialen Meinungen unabhängig war.

Für sich selbst ist freilich jeder Rechtssatz, auch wenn er unbestreitbar richtig ist, nur eine wissenschaftliche Wahrheit, welche im praktischen Leben nur Gültigkeit erlangen kann, wenn durch einen bestimmten legislatorischen Act entweder er selbst zum Gesetz erhoben wird, oder das wissenschaftliche Ganze, dem er als Theil angehört, zur Grundlage des Rechts gewählt wird.

Obgleich nun in Bezug auf Criminal- und Staatsrecht eine ähnlich classische Wissenschaft fehlt, so sind doch die modernen Gesetzgebungen auch hierüber der Rechtswissenschaft eine Menge Milderungen des leidenschaftlichen und von augenblicklichen Stimmungen abhängigen Rechts schuldig, das in früheren Zeiten in diesen Gebieten geübt wurde.

Jedenfalls gehört dem modernen Bewußtsein die Ueberzeugung, daß ebenso, wie es ein für sich gültiges Recht gibt, auch die Rechtspflege sowohl von dem Willen des Oberhauptes, als von dem der Parteien unabhängig geübt werden müsse: daß mithin Jedem der Zugang zu Rechtsquellen unverwehrt bleiben müsse; daß Richter nur durch selbst richterliches Urtheil abgesetzt, daß Niemand seinem natür-

lichen Richter d. h. dem entzogen werden dürfe, den die Verfassung des Landes ihm einmal bestimmt hat; daß keine Ausnahmegerichte errichtet werden dürfen, außer in den Fällen, in welchen Gefahr des Staates kurze und energische Maßregeln, aber dann ohne rückwirkende Kraft, temporär an die Stelle der normalen Verwaltung setzen muß; endlich daß es dem Einzelnen sogar möglich sein muß, gegen den Staat selbst, sobald er durch dessen Verfahren geschädigt ist, Genugthuung zu erhalten.

§ 70.

Die wesentliche Aufgabe des Staates ist nun nicht blos die Ausgleichung begangenen Unrechts, sondern die Herstellung positiver Güter der allgemeinen Wohlfahrt, deren Bedürfnisse sich mit der Zeit ändern, zugleich aber so ändern, daß am häufigsten die hierdurch herbeigeführten Wünsche der Verbesserung einander widerstreiten oder doch mindestens uneinig sind über die Wahl der Mittel zu ihrer Erfüllung.

Nun ist einerseits durchaus anzuerkennen, daß der Staat um der Menschen willen und nicht sie um seinetwillen vorhanden sind. Es wird daher immer in der Gesellschaft eine Fortschrittspartei geben, welche mit Recht die Aufhebung unpassend gewordener Zustände verlangt. Aber es ist ebenso gewiß, daß der Staat als solcher nicht die augenblickliche Wohlfahrt mit Aufopferung der historischen Erinnerungen und Verpflichtungen suchen darf, daß er vielmehr das Recht hat, dem Neuerungsdrang gegenüber das Bestehende aufrecht zu erhalten. Die ganze Aufgabe würde daher darauf hinauslaufen, diesen natürlichen Streit der Gesinnungen und Parteien nicht regellos gewähren zu lassen, sondern eine Form der 'Verfassung' zu finden, welche beiden Parteien die Möglichkeit gewährt, auf dem Wege eines rechtlichen Abkommens sich mit einander auszugleichen, und für jeden Zeitraum die passende Neugestaltung der Verhältnisse zu vereinbaren.

Hiermit ist hauptsächlich dies gemeint, daß es ganz vergeblich

und thöricht ist, eine ʻbesteʼ Staatsverfassung aufstellen zu wollen, die in ihrer ganzen Gliederung für alle Zeiten unveränderlich gelten müßte. Die ʻbesteʼ wird vielmehr eben diejenige sein, welche die glücklichsten Anstalten enthält, um die beständigen Veränderungen, welche die Verhältnisse gebieten, ohne Sprung und Erschütterung in rechtlichen Formen stetig herbeizuführen.

§ 71.

Eine Erfüllung dieser Aufgabe kann ohne Zweifel in jedem Augenblicke durch den Geist Einzelner geschehen. Da auf dieses historische Glück jedoch nicht zu rechnen ist, so wird man die gesammte Intelligenz des Volkes dem Staatszweck dienstbar machen müssen.

Hierzu gehören drei formelle Vorbedingungen, ohne die eine ʻVerfassungʼ kaum denkbar ist: die freie Communication der Gedanken (jetzt nur noch durch die Presse hinlänglich möglich), um vor allem Versuch zur That Ausgleichung, Berichtigung und Specialisirung der Meinungen hervorzubringen; dann ein Recht zur Versammlung, damit aus den gleichen Meinungen auch ein Entschluß werden könne; endlich ein ungehindertes (auch collectives) Petitionsrecht, um Erfüllung der gefaßten Entschlüsse auf dem Wege einer rechtlichen Entscheidung herbeizuführen.

Allein diese drei formellen Zugeständnisse würden werthlos sein ohne gewisse reelle Vorbedingungen zu ihrem nützlichen Gebrauch. Diese liegen hauptsächlich in der Bildung politischer Parteien.

§ 72.

Von den ʻFactionenʼ als Genossenschaften zu entweder unredlichen oder doch egoistischen Zwecken, die häufig an die Form der Verschwörung streifen, unterscheiden wir die Parteien als solche Vereinigungen, welche in dem Staatsleben eine bestimmte Form der Veränderung wünschen, von der sie überzeugt sind, die allgemeine Wohlfahrt des Ganzen bedürfe sie, oder werde durch sie gewinnen.

Jede Partei muß daher ein bestimmtes und zwar bekanntes Programm besitzen. Ihre Gliederung kann auf nichts anderem als auf der freien Zustimmung ihrer Mitglieder beruhen, und es ist nur eine nützliche begreifliche Taktik, aber keine obligatorische Pflicht derselben, Ueberzeugungen über unbedeutende Punkte der Durchführung der wesentlichen Parteizwecke zu opfern. Der Zusammenhang als Partei überhaupt und ein gewisses Maß der Disciplin ist aber der bloßen Ueberzeugungsgleichheit unverbundener Einzelnen vorzuziehen, da diese letztere von sich selbst zu keinem Anfange der Ausführung kommt, oder allenfalls ohne Vorbereitung in einen solchen hineingerissen wird.

Da solche Parteien überhaupt nur in einem Volke möglich sind, dessen Einfluß auf das Staatsleben principiell zugestanden wird, so haben sie dann auch die Verpflichtung, im Fall ihre Ansichten auf gesetzlichem Wege siegen, die Leitung in ihre eigenen Hände zu nehmen. Dagegen ist eine fortwährende Opposition gegen die Regierung, gleichviel welches deren Richtung ist, ebenso sinnlos als frevelhaft, die Meinung aber, daß 'die Regierung selbst über den Parteien stehen' müsse, eine unfruchtbare Redensart, vielmehr selbstverständlich, daß die Regierung sich immer auf die siegende Partei stützen, oder ihr zur Probe der Durchführbarkeit ihrer Ansichten die Verwaltung anvertrauen muß.

Es würde übrigens unmöglich sein, gewisse Parteien zu unterscheiden, die in jedem Staatsleben vorkommen müßten. Ein Grund zu ihrer Bildung ist nur vorhanden, wo es einen Mangel gibt, dem sie abhelfen, oder ein größeres Gut, das sie erreichen wollen. Ohne diese Veranlassung braucht natürlich kein Staat Parteien.

Psychologisch ist ferner begreiflich, daß es immer einen Unterschied Conservativer und zum Fortschritt Drängender geben wird. Allein so lange die Objecte nicht bestimmt sind, die man erhalten oder erlangen will, ist dies eigentlich blos ein Temperamentsunterschied und es ist schlimm, wenn man ihn für etwas politisch Bedeutsames hält, also entweder in dem Festhalten jedes Bestehen-

den oder in zielloser Negation desselben dem Staate zu nützen glaubt.

Ein mehr formeller Unterschied, der die Art der Behandlung staatlicher Aufgaben angeht, ist der der Doctrinäre und der Politiker. Die ersten leben in dem Irrthum, den Staat wie eine wissenschaftliche Aufgabe zu behandeln, in welcher vor Allem Consequenz der Unterordnung aller Einzelheiten unter ein durchgreifendes 'Princip' zu erstreben sei. Die andern erkennen richtig, daß in einem so veränderlichen Proceß, wie das Leben der Völker ist, es sich immer nur um die augenblicklich passenden Maßregeln handeln kann, die im Allgemeinen gar nicht zweifelhaften Ziele der öffentlichen Wohlfahrt jedesmal unter den bestimmten Umständen des Augenblicks und folglich ohne Anspruch auf ununterbrochene Consequenz der Verwaltungsmaßregeln zu erreichen.

§ 73.

Die Ausführung einer solchen Theilnahme des Volkes an dem Staatsleben läuft unter modernen Verhältnissen immer auf mündliche Discussion von Vertretern hinaus.

Für größere Staatsganze hat man eine Versammlung nicht für genügend gehalten, sondern das Zusammenwirken zweier verlangt, von denen die erste die zurückhaltende oder mäßigende Kraft bilden soll, welche das Bestehende, die geschichtlichen Traditionen und die höheren Aufgaben jedes Staatslebens vertritt — im Gegensatz zu der zweiten, die, hauptsächlich von den Uebelständen der momentanen Lage bewogen, zu schneller Abhülfe drängt und ohne das Gegengewicht der ersten geneigt sein könnte, der augenblicklichen Wohlfahrt die Zukunft, selbst die politische Ehre des Staates zu opfern.

Für dieses erste Vertreterhaus kann man nicht die wirklich Würdigsten, sondern nur diejenigen wählen, deren notorische äußere Umstände berechtigen, ihnen diese conservative Gesinnung zuzutrauen. Immer hat man daher den großen Grundbesitz, der an Sta-

bilität der Verhältnisse am meisten interessirt ist, den hohen Adel als bevorzugten Stand, der einem Volk nicht ganz fehlen darf, so lange es wirklich allseitige edle menschliche Ausbildung, Vornehmheit der Gesinnung und Würde der geselligen Formen geben soll, ferner Vertreter der Künste und Wissenschaften, endlich solche der großen Gemeinwesen oder Hauptstädte, deren eigenthümlich ausgeprägtes Leben auf die Wohlfahrt und die politischen Geschicke des Ganzen von besonderem Einfluß ist, zu Mitgliedern dieses Hauses bestimmt; und zwar läßt man für diese Vertreter Erblichkeit zu, soweit sie mit den vertretenen Interessen vereinbar ist.

§ 74.

Das zweite Vertreterhaus würde der Gesammtheit der augenblicklich im Staate vorhandenen Bestrebungen zu dienen haben.

Wenn es sich hier noch *de lege ferenda* handelte, so würde man wünschen müssen, daß Niemand sofort als sogenannter 'Staatsbürger' in ein directes Verhältniß zum Staat und zur Berechtigung einer Mitwirkung bei seiner Leitung gelangte, der nicht vorher einer bestimmten Berufsklasse, einem Stande oder sonst einer abgegrenzten und anerkannten Gemeinschaft angehörte, als deren Mitglied er erst im Staate mitzuzählen anfinge und zunächst dazu berufen wäre, in dem Ganzen die ihm bekannten Interessen dieser kleineren Gemeinschaft zu vertreten. Man würde so einige Bürgschaft dafür gehabt haben, daß die ganze Gliederung der Arbeits- und Berufszweige überhaupt, und zwar durch Sachverständige vertreten gewesen wäre; und auch dies hätte man hoffen können, daß die allgemeinen politischen Fragen, soweit sie dem Gesammtleben wichtig und fühlbar waren, mit einiger Uebereinstimmung würden behandelt worden sein. Diese Einrichtungen sind ohne Hoffnung ihrer Wiederherstellung verschwunden. Die neuere Theorie, des abstracten Staatsbürgerthums, läßt hauptsächlich nur eine Vertretung eben der allgemeinen politischen Fragen zu, welche die Zeit hervorruft.

Nun ist an sich betrachtet auch dies ein richtiger Gedanke, daß die Summe der Einzelnen auch abgesehen von ihrem Beruf vertreten werden solle. Allein die Ausführung hat doch solche praktische Schwierigkeiten, daß dieser ganze constitutionelle Mechanismus zwar als die einzige in unserer Zeit mögliche Auskunft, an sich aber gar nicht als ein verehrungswürdiges Ideal angesehen werden kann.

§ 75.

Wenn man den Begriff der 'Vertretung' theoretisch faßt, und zugleich den Zweck, den sie politisch erfüllen soll, im Auge hat, so kann es nicht darauf ankommen, daß nur überhaupt jeder (ohnehin veränderliche) Wille, sondern darauf, daß zugleich mit ihm auch der Grad der Einsicht und der der Charakterkraft vertreten sei, mit der diese Einsicht von jedem würde verwirklicht werden.

Das directe absolute Wahlrecht repräsentirt blos eine Anzahl von Willen, auch diese nicht vollständig. Denn wenn es ganz natürlich zum Begriff einer 'allgemeinen Vertretung' gehört, daß auch Minoritäten nicht mundtodt gemacht werden, so würde es theoretisch nothwendig sein, daß jeder Einzelne so viel Abgeordnete wählte, als überhaupt sein sollen. Er hätte dann die Möglichkeit, für seine verschiedenen Interessen die verschiedenen Vertreter zu finden, da schwerlich auch nur Einer mit ihm ganz und in jeder Hinsicht übereinstimmen wird. Dies ist offenbar unausführbar. Nicht blos der Weitläuftigkeit wegen, sondern auch wegen der Unmöglichkeit für den Einzelnen, die hinlängliche Anzahl von Vertrauensmännern in einiger Uebereinstimmung mit Andern zu finden.

Nun aber kommt hinzu, daß, nachdem man einmal die corporative Vertretung verlassen hat, locale Wahlkreise nöthig geworden sind. Es ist eine einfache Sache logischer Berechnung, daß die Zerfällung einer großen Zahl in eine Anzahl von Gruppen, deren jede dann durch ihre Einzelmajorität mit entscheidet, durchaus nicht sicher dazu führt, daß das Resultat dem Willen der Gesammtmajorität entspricht. Es kann vielmehr, auch wenn die

Gruppen gleich groß sind, der endliche Beschluß, im schlimmsten Fall nur dem vierten Theil der Gesammtzahl entsprechen.

Dies schon an sich sehr mögliche Ergebniß kann außerdem durch besondere Anordnung der Wahlkreise, dann durch die Einflüsse der Agitationen, welche die thatsächlich unvermeidbar gewordenen 'Candidaturen' herbeiführen, noch erleichtert werden.

Es finden daher nicht blos wirkliche Majoritäten, wenigstens in Bezug auf einzelne Fragen, keine sichere Vertretung, sondern noch weniger die oft bedeutenden Minoritäten, und das Streben nach 'Vertretung' verwandelt sich in einen Wahlkampf der Parteien, die einander auszuschließen suchen. Es ist kein Zweifel, daß dies im einzelnen Fall von Nutzen für das politische Leben des Ganzen sein kann; aber es nimmt sich sehr sonderbar aus als Folge einer Theorie, die eben auf 'Vertretung' gerichtet ist.

Alle diese Uebelstände treffen natürlich (aber, Alles in Allem genommen, in praxi schwerlich in einem größeren Maße) auch die indirecte Vertretung, durch Abgeordnete, die von Wahlmännern gewählt werden.

Ganz besonders die letztere Einrichtung veranlaßt aber auch noch die Frage, in wiefern ein Vertreter an den Willen seiner Wählerschaft gebunden ist. Theoretisch betrachtet ist er das ohne Zweifel. Da aber der Wille der Wähler nicht selbst geschickt werden kann, sondern durch eine lebendige Person repräsentirt werden muß, die einestheils sich zum bloßen Verkündiger eines fremden Willens nicht hergibt, anderntheils Freiheit haben muß, nach den Umständen des Augenblicks ein Votum abzugeben, so ist ein Maß von Zutrauen, das sich nicht genau begrenzen läßt, allerdings nothwendig, anderseits aber offenbar jeder Abgeordnete verpflichtet, sein Mandat niederzulegen, sobald er sich in dauernden Widerspruch mit dem Willen seiner Committenten versetzt sieht.

§ 76.

Die Formen des parlamentarischen Verfahrens sind einigermaßen zur Ausgleichung solcher Mängel gebildet.

Es gehört hierzu zuerst die Berechtigung jedes Bürgers, in Bezug auf bemerkte Uebelstände, die sonst nicht zur Cognition und Verhandlung in der Versammlung kommen würden, Petitionen an sie zu richten und sie, wo nöthig, zur Erbittung abhelfender Gesetzvorschläge von der Regierung zu veranlassen.

Es gehört ferner dazu die Gewohnheit, zusammengehörige umfängliche Materien in kleineren Commissionen, in denen man die speciell Sachverständigen vereinigen kann, vorzubereiten. —

Die übrigen Formen des Verfahrens haben ihre Uebelstände. Sie liegen, abgesehen von der menschlichen Eitelkeit und dem endlosen Geschwätz, hauptsächlich in der Schwierigkeit, in einer großen Versammlung und bei vielgliederigen Fragen dem Willen der Einzelnen zum ungestörten Ausdruck zu verhelfen.

Es hat sich bekanntlich eine eigene 'parlamentarische Logik' gebildet, die zwar das unlösbare Problem nicht löst, wie es zu machen sei, daß bei einander durchkreuzenden Vorschlägen und zwar dann, wenn die Annahme des einen die Abstimmung über die folgenden ausschließt, jeder Einzelne unbekümmert um den Erfolg für das stimmen könne, was ihm das Beste erscheint und erst nach Ablehnung desselben für das nächst Beste, — die aber im Gegentheil die Kunstgriffe gelehrt hat, wie man, in Betracht der Ungewißheit der Einzelnen über die Meinungen der Andern und den Ausfall der Abstimmung, die Reihenfolge der Fragen so ordnen kann, daß gewisse mißliebige Meinungen überhaupt gar nicht zu offnem Ausdruck gelangen können. Eine ohne Zweifel oft sehr nützliche Kunst, aber doch die sonderbarste Folge einer Theorie, die gerade auf Vertretung der Meinungen gerichtet ist.

Dazu kommt, daß eine große Versammlung, local abgeschlossen, wenn auch in einer großen Stadt, leicht die Fühlung mit der wirklichen Stimmung des Volkes verliert. Es bilden sich doctrinäre Parteiinteressen, die sich durch beständigen Widerhall innerhalb derselben Kreise verstärken, und 'Ich und meine politischen Freunde'

treten als die entscheidenden Votanten an die Stelle der zu repräsentirenden Committenten.

Nach alledem ist das, was theoretisch an dem Gedanken einer 'Volksvertretung' begeisternd sein kann, in praxi einem so starken Abzug unterworfen, daß, wie die Geschichte zeigt, das Schicksal der Völker auch unter dieser Verfassung vor einem eigennützigen Kampfe der Parteien nicht gesichert ist. Die Gewohnheit, das Volkshaus nur auf kurze Zeit zu wählen, gibt einige Hoffnung der Correctur begangener Fehler durch bessere Wahlen. Allein die Unstetigkeit des Staatslebens und die unproductive politische Agitation ist an sich ein Unglück.

§ 77.

Die Hauptgegenstände der Beschlußfassung bilden Gesetzgebung und Steuerbewilligung.

Allgemeine Gesetze aufzustellen als Rechtswahrheiten, ist Sache der Wissenschaft. Die politische Aufgabe einer solchen Versammlung ist, unter Voraussetzung solcher Wahrheiten, die Bezeichnung der allgemeinen Grundsätze, die bei den Ausführungsverordnungen in Bezug auf eine bestimmte Frage inne zu halten sind.

Man hat sich daher vor den doctrinären Aufstellungen allgemeinster Principien (z. B. der beliebten 'Menschenrechte') ebenso zu hüten, wie vor einer paragraphenreichen allgemeingültigen Specialisirung dessen, was innerhalb der gültigen Grundsätze nach Zeit und Ort verschieden angeordnet werden muß. Die meisten Versammlungen haben aber großen Trieb zu ausführlichen Systematisirungen. Allerdings formuliren sie die Gesetze nicht selbst, sondern erbitten die Vorlagen von der Regierung, sind aber nicht befriedigt ohne diese schädliche Vollständigkeit und sehr bereit sie hineinzubringen.

Am wenigsten eignen sich für solche Berathungen zusammenhängende Gesetzbücher, die leider nach Abfassung ihres Entwurfs einer Discussion durch die Presse vorenthalten zu bleiben, dann plötzlich der Versammlung zu eiliger Berathung vorgelegt und

von ihr nicht selten durch ihre Verbesserungsanträge mit inneren Widersprüchen behaftet entlassen zu werden pflegen.

Das Andere, die Bewilligung der Steuern, sowohl der directen als indirecten, gehört auch geschichtlich zu den wichtigsten Rechten des Volkes, und zwar früher gegenüber dem Fürsten als der andern Partei, während in der Gegenwart es eigentlich doch der 'Staat' ist, also das Volk selbst in anderer Gestalt, das von sich selbst die Mittel zur Befriedigung seiner staatlichen Bedürfnisse erhebt. Es kann sich also nur darum handeln, ob Verwaltung und Verwendung dieser Mittel in den rechten Händen zu sein scheint. Man kann daher allenfalls begreifen, daß einem Ministerium, dessen Verwaltungsgrundsätze gemißbilligt werden, seine Anforderungen auch in Bezug auf die nicht mißbilligten Theile der von ihm geplanten Unternehmungen verweigert werden, nur um die Regierung zu nöthigen, diesen Theil der Geschäfte in andere Hände zu bringen. Aber es ist gar nicht zu rechtfertigen, durch Entziehung aller gewöhnlichen Steuern die Fortführung des Staatshaushaltes überhaupt zu schädigen und dadurch größere Uebel zu erzeugen, als die man vermeiden wollte. Ohne Zweifel hat dann die Regierung das bessere Recht, auch mit Gewalt den status quo aufrecht zu erhalten, so lange über seine weitere Veränderung keine Vereinigung erfolgt.

§ 78.

Damit ein gefaßter Beschluß Gesetz werde, hat die constitutionelle Theorie Uebereinstimmung der beiden Vertretungskörper verlangt, mit mancherlei Modificationen des Verfahrens sie herbeizuführen, und immer in der Absicht, Uebereilungen des zweiten Hauses durch die conservative Stimmung des ersten zu mäßigen.

Stimmen beide zusammen, so bleibt der Regierung überlassen, durch ihre Billigung und die von ihr ausgehende Proclamation den Beschluß zum Gesetz zu machen, oder durch ihren Widerspruch denselben vorläufig zu annulliren. Dieses in der Geschichte viel be-

strittene Recht des 'Veto' kann nur den Sinn haben, im Interesse eines historischen Rechts der traditionellen Stetigkeit und des besser verstandenen Staatswohles eine temporäre Meinung aufzuhalten. Besteht diese fort, so bedarf es eigentlich der Umwandlung in ein 'blos suspensives Veto' kaum, um der thatsächlich eintretenden Nothwendigkeit des Nachgebens der Regierung eine legale Form zu geben.

§ 79.

Außer diesem höchsten Rechte der Sanctionirung sind wenige unbestritten der Regierung als 'Hoheitsrechte' übrig geblieben: die Repräsentation des Staates in auswärtigen Verhandlungen und in Gesandtschaften, obgleich die Producte der ersteren theilweise wenigstens (z. B. alle Tractate welche Handel, Verkehr und Erwerbsverhältnisse betreffen) von den Vertretungen als Gegenstände ihrer Competenz beansprucht werden. Ferner das Recht der Kriegserklärung und des Friedensschlusses, ein Recht, welches wahrscheinlich in Niemandes Händen vollkommen gut aufgehoben ist, aber am wenigsten einer Vertretung, so wie sie wirklich sind, anvertraut werden darf. Wo aber völlige Einmüthigkeit einer ganzen Nation wirklich vorhanden ist, ist ein entgegengesetzter Entschluß der Regierung praktisch so schwer ausführbar, daß ein Widerspruch zwischen beiden selten vorkommen wird.

Ein viel allgemeineres und immer wirkendes Hoheitsrecht besteht in der Ernennung der Beamten, deren ganze Gliederung in dem modernen Staat eine gewisse persönliche Repräsentation des von dem momentanen Volkswillen unabhängigen Staatsgedankens und seiner inneren Ordnung ist. Dem Alterthum fehlte diese Darstellung insofern, als zwar (in Rom wenigstens) die unabhängige Würde des Amtes respectirt wurde, der Träger aber doch unmittelbar vom Volke beauftragt war. Der neuesten Zeit ist sie ohne Zweifel etwas zu reichlich zu Theil geworden, da man es liebt, auch die unbedeutendsten Autoritäten, die nur communale Interessen vertreten, als Ausflüsse der Staatsgewalt zu betrachten.

Die eigentlichen Staatsbeamten aber werden mit Recht von der Regierung aus der Zahl derjenigen ernannt, welche durch bestimmte und gesetzlich vorgeschriebene Vorbereitung sich bestimmten Dienstzweigen gewidmet haben und von denen zu erwarten ist, daß sie mit voller Kenntniß unparteiisch nur die Forderungen der Gesetze, aber nicht besondere gesellschaftliche Interessen vertreten werden. Die letztere Gefahr liegt da nahe, wo bedeutende Aemter einem unzünftigen Bewerber überlassen werden, der außer seiner Stellung als Beamter noch anderweitige weitverzweigte sociale Interessen hat.

Nur für die allerhöchsten Staatsämter nimmt die Regierung Capacitäten, wo sie dieselben findet, ohne ihre Tauglichkeit an ein anderes Examen zu binden, als an das einer bereits erfolgten Bewährung im praktischen Leben. Allein diese, die Minister, sind auch nicht in demselben Sinn, wie die übrigen Beamten, einer feststehenden Ordnung verpflichtet, sondern die Vertrauenspersonen, mit denen die Regierung glaubt, in bestimmten Zeiten sowohl den constanten Staatsbedürfnissen, als den neuen Anforderungen der Zeit genügen zu können, und welche sie entläßt, sobald veränderte Umstände es denselben nicht mehr möglich machen, die neuen Anforderungen mit ihren Ueberzeugungen zu vereinigen. Von einem solchen Wechsel bleiben vernünftiger Weise die übrigen sachkundigen, nicht mit der obersten Leitung, sondern mit der Verwaltung ihrer Ressorts betrauten Beamten unberührt.

§ 80.

Wenn all' die erwähnten Vermittlungsversuche vergeblich sind, der Streit zwischen Regierung, Vertretung und Volk fortdauert, so pflegt noch die Vexirfrage aufgeworfen zu werden, ob dann ein 'Recht der Empörung' bestehe oder nicht.

Darauf scheint einfach zu erwidern: wenn man sich einmal bemüht ein System von Rechtsformen aufzustellen, in denen sich das menschliche Leben bewegen soll, so ist es inconsequent und völlig

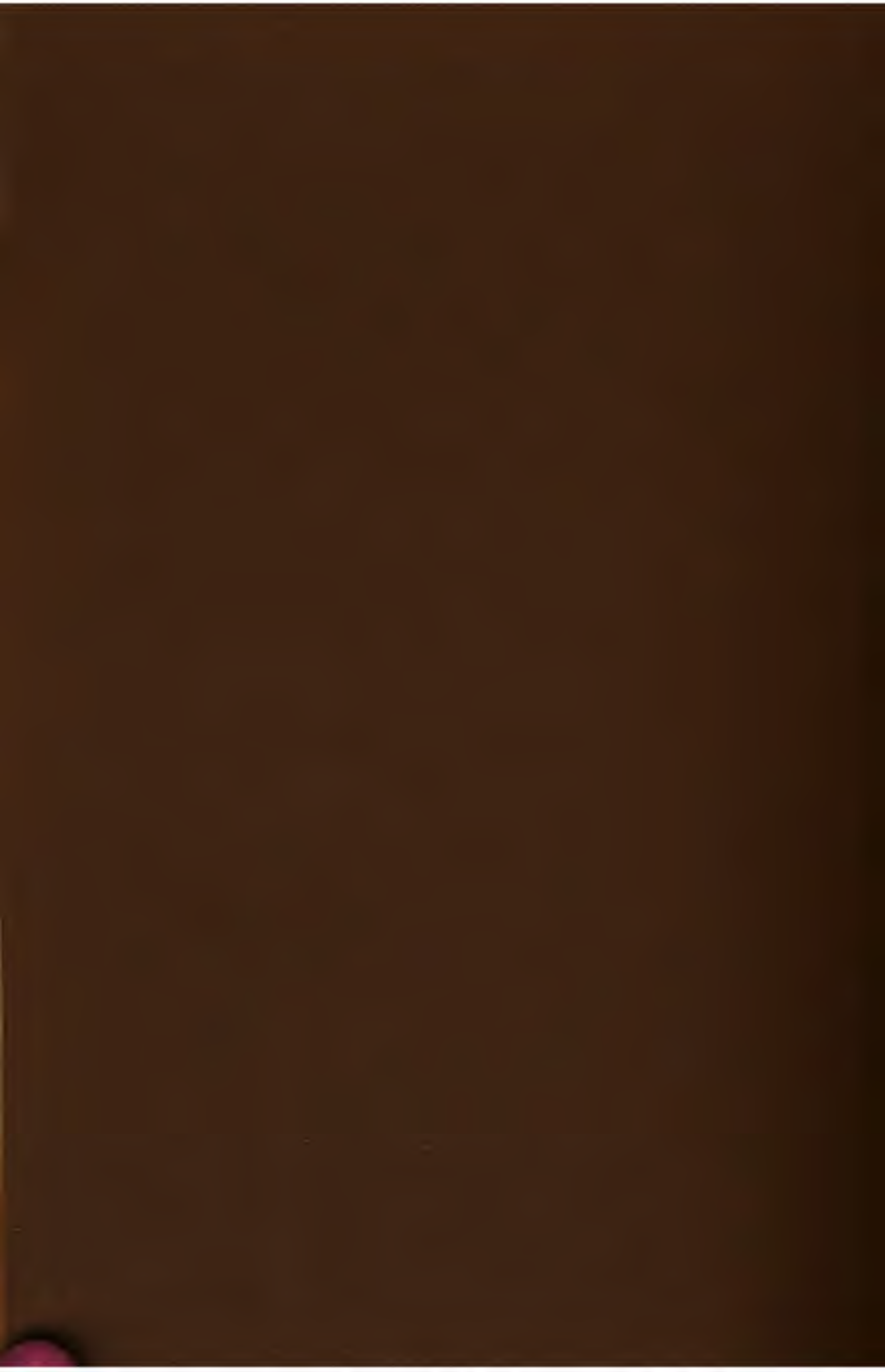
überflüssig, nun noch eine Form der Aufhebung dieser Rechtszustände als gleichfalls legitime hinzuzufügen. Wo dieser ungeschlichtete Zwiespalt besteht, den wir erwähnten, ist es freilich unmöglich, dem Volke ein beständiges Leiden zuzumuthen, aber ganz überflüssig ein Recht der Empörung hinzuzufügen.

Das 'Recht' vielmehr hört hier auf, da Niemand sich ihm fügen will, und der geschichtliche Lauf der Dinge beginnt — so, wie er nun eben von psychologischen Motiven getrieben wird. Gleichwie man von einem Sturmwind nicht fragt, ob er zu wehen 'Recht' hat, ihn aber nach seinen Wirkungen beklagt oder segnet, so werden die Empörungen eben geschehen, und historisch blos nach ihren guten oder bösen Erfolgen beurtheilt werden.



Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.






MAYER & MÜLLER
BUCHHANDLUNG
&
ANTIQUARIAT
BERLIN

